



Handbuch

der

christlich-kirchlichen Alterthümer

in alphabetischer Ordnung

mit

steter Beziehung auf das, was davon noch jetzt im christlichen Cultus übrig geblieben ist.

Von

M. Carl Christian Friedrich Siegel,

Diaconus und Vesperprediger zu St. Thomä in Leipzig.

Dritter Band.

Klerus — Michaelisfest.

Leipzig,

Verlag von Ludwig Schumann.

1837.

Verzeichniß

der in diesem Bande enthaltenen Artikel.

K.

L.

M.

1.

Klerus

oder Kirchenlehrer- und Kirchendienerstand im Cultus der Christen.

I. Name und Begriff. II. Ursachen der Entstehung und eigenthümlichen Ausbildung des christlichen Klerus. III. Personale des Klerus im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter und in der spätern und neuern Zeit. IV. Wahlart der Kleriker. V. Welche positive und negative Regeln befolgte man, um Jemanden vom Klerikerstande auszuschließen oder in denselben aufzunehmen? VI. Rang, Immunitäten und Vorrechte des Klerus. VII. Veränderung in dem Begriffe des Klerus durch die Reformation. VIII. Vergleichende Rückblicke auf einzelne Rubriken dieses Artikels mit der Sitte und Gewohnheit unsrer Tage.

Literatur. Marc. Ant. de Dominis de republ. eccles. libri X. 1618—22. 3 Vol. — N. Coiffeleau pro sacra monarchia eccl. cath. adv. rempubl. M. A. de Dominis libri IV. apologet. Par. 1623. 2 Bde. Fol. — Phil. Rovenii Reipublicae christ. libri duo, tractantes de variis hominum statib., gradib., officiis et functionib. in ecclesia Christi. Antwerp. 1668. — Pagan. Gaudentii de vita Christianor. ante tempora Constantini. Florent. 1639. — Jo. Frontonis de moribus et vita Christianor. in primis ecclesiae seculis. Paris 1660. 4. — Jo. Cavei primitivus christianismus, ex Angl. lat. edit. V. 1689. — Ejusd. de regimine vet. eccles. — L. El. du Pin de antiqua ecclesiae disciplina. Cöln 1691. 4. — Bened. Bachini de ecclesiasticae hierarchiae originibus. Mut. 1703. 4. — L. Thomassin vetus et nova ecclesiae disciplina etc. Lucae 1728. 3 Bde. Fol. — C. M. Pfaff de originib. juris eccles. Edit. V. Tub. 1756. 4. — J. H. Böhmers Entwurf des Kirchenstaates der ersten 3 Jahrhunderte. Halle 1733. 8. — Plancks Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfass. Tom. I—VI.

Hannover 1803—5. 8. — Herm. Scholliner de magistratuum ecclesiae origine et creatione 1757. 4. — Ejusdem diss. de hierarchia ecclesiae cath. 1757. 4. — C. G. Keuffel Institutio vet. et mediae eccles. politiae s. disciplinae eccles. 1740. — Al. A. Pellicia politiae chr. eccl. primae, mediae et novae aetatis. 1777. 3 Tom. 8. — G. B. Eisenschmidts Geschichte der Kirchendiener. Thl. I. Erf. 1797. 8. — Ziegler Versuch einer pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche. Leipz. 1798. 8.

Allgemeinere christlich-kirchliche archäologische Werke, wo von dem Klerus mit gehandelt wird, gewöhnlich im Deutschen mit der Ueberschrift: heilige oder gottesdienstliche Personen. Bingh. l. l. beinahe die ganzen beiden ersten Vol. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterth. 1r Abschn. von den gottesdienstl. Personen p. 33 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 1r und 3r Bd. — Augusti's Denkwürdigkk. 11r Bd. von den gottesdienstlichen Personen. — Binterim's Denkwürdigkeiten III. Bd. 1r und 2r Thl. — Rheinwald's kirchl. Archäologie p. 18 ff. — Die speciellern Schriften sind am betreffenden Orte angeführt.

Um allzu große Weitläuftigkeit einzelner Artikel zu vermeiden, haben wir hier nur die einzelnen Puncte zusammengestellt, die sich für eine kürzere Behandlung eignen und auch in einem gewissen innern Zusammenhang zu einander stehen. — Anderes, was zu dem Artikel Klerus gehört und was einer weitläuftigern Bearbeitung bedarf, haben wir in besondern Artikeln abgehandelt, um das Ganze bequemer und gründlicher erschöpfen zu können.

I) Name und Begriff. — Mit dem Namen Klerus bezeichnet man den christlichen Lehrer- und Kirchendienerstand. So natürlich auch der Etymologie nach dieß Wort von κλῆρος, welches Loos bei Profanscribenten bedeutet, könnte abgeleitet werden, wo es dann durch das Loos Erwählte bezeichnen würde; so ist doch der Umstand entgegen, daß diese Art zu wählen selten war, nur in außerordentlichen Fällen stattfand und zuletzt sogar verboten wurde. Zweckmäßiger leitet man es von dem biblischen Sprachgebrauche ab, wo es unter andern auch Besitzthum, Eigenthum anzeigt. In dieser letztern Bedeutung wird das hebräische נַחֲלָה vorzugsweise von dem israelitischen Volke, als dem auserkornen Eigenthume Gottes gebraucht. Von den Juden ging derselbe Sprachgebrauch auf die Christen über, wo κλῆρος 1 Petr. 5, 3. eben so von der Gesammtheit der Bekenner Jesu vorkömmt. — Im noch engern Sinne, der jedoch im N. T. nicht vorkömmt, braucht man auch das Wort κλῆρος **von den christlichen Lehrern und Kirchendienern, um diese als einen Stand zu bezeichnen, der Gott besonders angenehm und einer höhern Auszeichnung würdig sei.** — Früher war mehr der Name Ordo von den Kirchenbeamten gewöhnlich im Gegensatze des λαός, der Laien. Aber doch schon im 1. und 2. Jahrhunderte bildete sich dieser engere Sprachgebrauch von κλῆρος, wie man aus den Schriften des Clemens von Rom und Alexandrien sehen kann. Die Lehrer und Beamten der christlichen Kirche hießen darum auch Clerici, welchen

Namen man im 3. Jahrhunderte nur von den Bischöfen, Presbytern und Diaconen gelten ließ, im 3. und 4. Jahrhundert aber wurde er auch auf die übrigen Kirchendiener ausgedehnt, doch so, daß nun ein Clerus major und minor unterschieden wurde. Vergl. Cyprians 23. und 33. Brief. Conc. Nic. c. 3. Conc. Carthag. 3. c. 15. et 21. — Ambrosius de dignit. sacerdotali c. 3. Epiph. haeres. 68. Außer dieser Benennung werden die Kirchenbeamten auch zuweilen Ecclesiastici genannt. Doch galt dieser Name zuweilen von den Christen überhaupt, indem sie sich im Gegensatze der Ungläubigen und Ketzer ohne Unterschied homines ecclesiasticos, i. e. ad ecclesiam pertinentes, genannt wissen wollten. Euseb. h. e. l. 4. c. 7. und l. 5. c. 27. — Nicht minder hießen die christlichen Kirchendiener auch Canonici, welches man, wie wir im Art. Canon bereits gezeigt haben, am schicklichsten wohl davon ableitet, daß die Kirchenmatrikel, in welcher unter andern auch der Name der Kirchenbeamten aufgezeichnet war, *κανών* genannt wurde. Darum ist auch von ihnen der Ausdruck gebraucht *οἱ τοῦ κανόνος*. Conc. Antioch. 4. c. 2. 6. Conc. Nic. c. 16. 17.

II) Ursachen der Entstehung und eigenthümlichen Ausbildung des Klerus. — Fragt man, wie sich ein solcher besonderer Stand, Klerus genannt, im Schooße des Christenthums bilden konnte, so spricht schon einigermaßen die Natur der Sache dafür. Mit dem Beginnen des Christenthums waren Lehrer bei den Gemeinden angestellt und das Bedürfniß machte dieß auch nothwendig. Denn die umherreisenden Apostel und ihre Gehülfen hatten nicht Zeit sich so lange an einem Orte aufzuhalten, bis die Neubekehrten dahin gebracht waren, aller Belehrung entbehren zu können. Sie mußten also Männer auswählen, die Talente und Begeisterung genug besaßen, um ihre Stelle bei den neugestifteten Christengemeinden zu vertreten. Erwägt man ferner noch, daß das Christenthum im Gegensatze zu dem jüdischen und heidnischen Cultus Religion des Geistes und Herzens war, so ergiebt sich auch hieraus nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit eines fortdauernden Lehrstandes. Daß sich jedoch dieser Stand in der christlichen Religionsgesellschaft eigenthümlich gestaltete, indem man die Glieder desselben schon zeitig als eine Gattung von Menschen betrachtete, die Gott im hohen Grade angenehm sei und einen bedeutenden Vorzug vor allen Staatsbürgern behaupte; davon lassen sich die Ursachen leicht auffinden. Hierher gehört zunächst a) die Nachahmung jüdischer gottesdienstlicher Einrichtungen. Indem man das Judenthum als ein Vorbild des Christenthums betrachtete, glaubte man auch das Ansehen, welches unter dem vorigen Lieblingsvolke die Priesterschaft gehabt hatte, nun auch auf die christliche Geistlichkeit übertragen zu müssen. Schon Clemens von Rom verglich diese darum mit der jüdischen Priesterschaft. Hierher gehören auch ferner b) die hohen Begriffe von der priesterlichen Würde, welche die Heiden zum Christenthum mitbrachten. Man denke hier besonders an die barbarischen Volksstämme, welche das römische Reich erschütterten, und an ihr Verhalten gegen die in demselben bestehende christliche Geistlichkeit. c) Eine dritte Ursache, warum der Klerus bald eine ausgezeichnete Stellung in christlichen Staaten einnahm, lag auch in den großen Begünstigungen desselben von Seiten einzelner Beherrscher

des römischen Weltreiches. d) Die sich ausbildende römische Hierarchie mußte es ganz ihrem Interesse angemessen finden, dem geistlichen Stande das möglichst größte Ansehen zu verschaffen, um desto sicherer vermittelst desselben die Gemüther und die öffentliche Meinung beherrschen zu können. e) Damit vereinigte sich auch die Unwissenheit und der Aberglaube der spätern Jahrhunderte, wo der Klerus, in dem Besitze der meisten Kenntnisse, seine Stellung auch im Aeußern immer geltender machen konnte. Erwägt man nun die Wirkungen und das Zusammentreffen dieser Ursachen, so wird es leicht begreiflich, wie der Klerus in der christlichen Welt, besonders in den Zeiten des Mittelalters, eine solche ausgezeichnete Macht über das allgemeine Staaten- und Gemüthsleben der Völker behaupten konnte.

III) Personale des Klerus im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, so wie in der spätern und neuern Zeit.

a) Apostolisches Zeitalter. — In wiefern Jesus durch die Wahl und Bildung einer Zahl von Schülern gleichsam den Grund zu einem christlich-kirchlichen Lehrstande legte, darüber haben wir bereits anderwärts, besonders im Artikel Apostel gesprochen. Hier haben wir mehr zu berücksichtigen, wie sich die Praxis in Absicht auf den christlichen Lehrer- und Kirchendienerstand im apostolischen Zeitalter gestaltete. Gehen wir auf die Hauptquelle für diesen Zeitraum zurück, auf das N. T., so ergiebt sich, daß das Hauptgeschäft der Apostel darin bestand, die Angelegenheiten der Gemeinde zu Jerusalem zu leiten, und die Ausbreitung der Lehre Jesu in den entfernten Gegenden zu befördern. Anfangs besorgten sie aber auch das Einsammeln der Beiträge zur Unterstützung der Dürftigen und das Vertheilen derselben. Allein dieses Geschäft wurde bald für sie zu beschwerlich und zeitraubend, und gab überdieß zu schiefen Urtheilen Veranlassung, als wären sie parteiisch und bedächten die einheimischen und jüdischen Wittwen reichlicher als die griechischen. Sie thaten daher der Gemeinde den Vorschlag, daß sie 7 rechtschaffene Männer erwählen sollten, welche dieß Geschäft besorgten. Vergl. Act. 6, 3—7. Die Männer nun, die in den neu begründeten Gemeinden theils als Lehrer, theils als Kirchendiener von den Aposteln und den Gemeinden gewählt wurden, um das Lehren und die nöthige Ordnung in dem kirchlichen Verbande zu befördern und zu erhalten, werden, wie anderwärts gezeigt worden ist, Bischöfe, Presbyter, Diaconen und Diaconissinnen, und nach Eph. 4, 11. auch Apostel im engern Sinne, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt. Wir haben von allen diesen in besondern Artikeln gehandelt, oder werden noch davon handeln. Einen schicklichen Eintheilungsgrund für dieses Lehrerpersonale findet man vielleicht in dem Bleibenden, an einem Orte Beharrlichen, oder in dem Ambulatorischen der Amtsführung. Zu der ersten Gattung gehörten wohl die nach dem Muster der jüdischen Synagoge verordneten Bischöfe, Presbyter, Diaconen, Diaconissinnen; zu den letztern hingegen die Apostel, Propheten und Evangelisten. S. die dahin einschlagenden Artikel. Wie die von Starck in seiner Geschichte der christlichen Kirche im 1. Jahrhundert Thl. III. p. 19—20 getadelte Eintheilung des christlichen Lehrstandes in außerordentliche und ordentliche Lehrer, dennoch zu ver-

theidigen sei, hat Augusti Thl. 11. p. 87 gut gezeigt. Uebrigens hängt dieser Punct mit der alten langwierigen Streitfrage über die Fortdauer der Gnadengaben und außerordentlichen Geisteswirkungen auf das Genaueste zusammen.

b) **Nachapostolisches Zeitalter.** — Zunächst scheint unter den Apostelschülern die alte Einfachheit und die von Jesu ausgegangene Idee einer durch Religion gegründeten, heiligen Verbrüderung bei den christlichen Lehrern und Kirchenbeamten fortgedauert zu haben. Allein schon zu Ende des ersten und zu Anfange des zweiten Jahrhunderts traten die Abstufungen des Klerus schärfer hervor, so daß jetzt die Bischöfe den ersten, die Presbyter den zweiten, die Diaconen den dritten Rang einnahmen (s. den Artikel Diaconus). — Allein allmählig erhielt der Klerikalstand neue Abstufungen, so daß man ordines majores und minores unterschied. Diese Veränderung wurde durch mehrere eigenthümliche Ursachen herbeigeführt.

aa) Mit und nach Constantin wurde bekanntlich die kirchliche Gottesverehrung viel ceremonienreicher, und die Liturgie bildete sich immer mehr aus, so daß ein größeres Lehrer- und auch ein zahlreicheres Kirchendienerpersonale nothwendig wurde. Man erinnere sich, was wir im Artikel Kirchengebäude von dem bei den Kirchen zu Constantinopel angestellten Klerikerpersonale erinnert haben.

bb) Die nach und nach ausgebildete Priesteridee, die mit der Messe in Verbindung stand, führte den Unterschied des Sacerdotium und Ministerium ein (s. den Artikel Presbyter). Zu dem Sacerdotium rechnete man größtentheils die schon im apostolischen Zeitalter bestandenen Abstufungen, Bischof, Presbyter, Diaconus. Die andern Abstufungen kamen erst nach und nach durch Bedürfniß und äußere Umstände hinzu. Dahin gehörten die Subdiaconi, Acoluthi oder Ceroferarii, die Exorcistae, die Lectores (s. die einzelnen Artikel). Alle diese Personen vom Bischofe bis zum untersten Grade hießen Clerici und wurden den Laien entgegengesetzt.

cc) Dabei muß man jedoch nicht vergessen, daß diese Ausbildung nicht auf einmal und auch nicht an jedem Orte auf dieselbe Weise erfolgte. In einer volkreichen Metropolis und bei einer zahlreichen Geistlichkeit mußte man natürlich das Bedürfniß, einen Unterschied in den Geschäften und Rangverhältnissen der Kleriker zu machen, weit mehr fühlen, als in kleinen Stadt- und Landgemeinden oder Kirchensprengeln. Dieß läßt sich schon a priori annehmen und aus Induction wahrscheinlich machen.

Genug, wir finden bald nach Constantin, durch diese und ähnliche Ursachen veranlaßt, einen höhern und niedern Klerus, der sich ziemlich gleich in den Kirchensystemen des Morgen- und Abendlandes gestaltet hat, und in dieser Form gewissermaßen bis auf den heutigen Tag fortdauert. Wir wollen auch hier besonders betrachten A) die orientalisch-griechische und B) die abendländische Kirche.

A) **In der orientalisch-griechischen Kirche** finden wir folgende Hauptverschiedenheiten: Die eigentlich griechische Kirche, d. h. die dem Patriarchen in Constantinopel unterworfene (wozu auch verschiedene orientalische Kirchenparteien gehören), so wie die im Wesentlichen harmonirende russische Kirche, theilt die Gesammt-Priesterschaft in fol-

gende 5 Orden: 1) Bischöfe, 2) Priester, 3) Diaconen, 4) Subdiaconen, 5) Lectoren, worunter die Psalten (Cantores) und Akoluthen mitbegriffen sind. Vergl. Mich. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Thl. 3. p. 48 ff. — Schmitt's morgenländische griechisch-russische Kirche, Mainz 1826 p. 282 ff. — King's Gebräuche und Ceremonien in der griechischen Kirche in Rußland p. 258 f. — Stäudlin's kirchliche Geographie und Statistik, Thl. 1. p. 268—289. Thl. 2. p. 592—610. Das Episkopat, als Hierarchie der Jurisdiction betrachtet, hat die 3 Abstufungen: Erzbischof, Metropolitan, Patriarch. Hierzu kommt in Rußland noch die heilige Synode, bei welcher die höchste geistliche Gewalt ist. Sonst war in Constantinopel und auch in andern Gegenden die Würde eines Ἔξαρχος (das Exarchat), höher als die Metropolitanwürde und geringer als das Patriarchat. Codin. de offic. c. 1. n. 41. Morini exercit. l. I. c. 15. Die Syrer hatten übrigens in der orientalischen Kirche die Idee der Hierarchie am sorgfältigsten ausgebildet. Unverkennbar ist es, daß sie dabei aus dem Dionysius Areopagita geschöpft, und die ganze ἱερὰν διακόσμησιν, wie sie sich in der Schrift Dionysii Areopagitae de Hierarchia ecclesiastica Opp. T. 1. ed. Corder. p. 355—63. findet, dargestellt haben. Daß besonders die Nestorianischen Syrer die Engelchöre und die Ordines als den Typus ansehen, der bei der Abstufung der Kleriker sei nachgeahmt worden, kann man lernen aus Assemanni Bibl. Orient. Tom. III. P. II. p. 788 seqq.

B) Abendländische Kirche. — System der römisch-katholischen Kirche. Im Abendlande hatte sich, wie wir bereits angegeben haben, ebenfalls der Unterschied eines höhern und eines niedern Klerus herausgestellt und sich gewissermaßen noch schärfer ausgebildet als im Morgenlande. Im Allgemeinen steht hier aus dem scholastischen Zeitalter der Grundsatz fest, daß der Klerus aus 7 Ordnungen bestehe, und man beruft sich deshalb auf die gratia septiformis spirit. sanct. Auch darin herrscht im Allgemeinen Uebereinstimmung, daß man tres ordines majores, welche man auch sacros nennt, und welche das eigentliche Sacerdotium, oder das Ministerium s. altaris ausmachen, und quatuor ordines minores, welche für das Ministerium ecclesiasticum, oder für den Dienst des Klerus und der Gemeinde bestimmt sind, unterscheidet. Aber die Kanonisten halten sich in Uebereinstimmung mit der orientalischen Kirche an die Bestimmung des Dionysius Areopagita und setzen novem hierarchias fest, wovon 4 majores, 5 aber minores heißen. Das Schema der Kanonisten ist daher in der gradatio a minori ad majus dieses

1) Psalmista, s. Cantor. 2) Ostiarius, s. Janitor. 3) Lector. 4) Exorcista. 5) Acoluthus.	Ordines minores.
6) Subdiaconus. 7) Diaconus. 8) Presbyter. 9) Episcopus.	Ordines majores.

Man überzeugt sich bald, daß die Scholastiker dadurch, daß sie die Ordination zu einem Sacramente erhoben, zu diesen Bestimmungen geführt wurden, und daß dadurch das Sacerdotium gehoben werden sollte. Dieß ist auch der Gesichtspunkt, welchen das Conc. Trident. Sess. 23. c. 2. aufgefaßt hat. Der Bischof gehört als Priester zum Presbyter, als Vorsteher und Regent steht er über dem Orden. Diese Duplicität gründet sich auf die alte Eintheilung der Kirchengewalt in die Hierarchie der Weihe (Hierarchia ordinis) und in die Hierarchie der Jurisdiction (Hierarchia jurisdictionis). Auch die Apolog. Aug. Conf. art. XIV. p. 294 billigt diese Eintheilung: Et placet nobis vetus partitio potestatis in potestatem ordinis et jurisdictionis. Habet igitur Episcopus potestatem ordinis, h. e. ministerium verbi et sacramentorum; habet et potestatem jurisdictionis, h. e. auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus etc. — Um aber die Zahlharmonie nicht zu stören, wurde der Subdiaconus (s. d. Art.) unter die majores gerechnet. Zum Diaconate und Presbyteriate werden auch die Archidiaconi und Archipresbyteri gerechnet, wiewohl die Rangbestimmung derselben verschieden angegeben wird. Zum Primate gehören: Archiepiscopi, Primates, Exarchi, Patriarchae, Pontifex Maximus. Doch wird der letztere häufig als der alleinige Inhaber des Primates dargestellt: Das scholastische in der römischen Kirche recipirte Schema ist:

1) Presbyter, s. sacerdos. 2) Diaconus. 3) Subdiaconus.	Tres majores.
4) Acoluthus. 5) Exorcista. 6) Lector. 7) Ostiarius.	Quatuor minores.

Die minores werden in dieser Ordnung im Conc. Trident. Sess. 23. c. 2., sonst aber zuweilen auch anders aufgeführt; doch wird bemerkt, daß der Grad derselben verschieden sei. Quamvis non pari gradu; nam Subdiaconatus ad majores ordines a Patribus et sacris Conciliis, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus. — Alle diese eben angeführte Namen bezogen sich anfangs auf wirkliche Aemter in der Art, daß ohne ein solches Amt die entsprechende Ordination nicht vorgenommen wurde, und daß umgekehrt ohne die Ordination die Beschäftigungen des Amtes nicht verrichtet werden durften. In der Folge wurden zwar die Namen beibehalten, allein die Beschäftigungen selbst verloren sich in den untern Graden, oder gingen an Laien über. Daher wurden diese nur bildlich und zur Erinnerung an die alte Disciplin beibehalten, indem derjenige, welcher jetzt einen höhern Grad erlangen will, wenigstens dem Namen nach auch die untern durchgehen muß. Conc. Trident. Sess. 23. c. 2. de sacram. ordin. — Wie gewöhnlich es jetzt auch im Kultus der römisch-katholischen Kirche sei, daß mehrere der sogenannten niedern Weihen an Weltliche übergehen, haben wir bereits im Artikel Akoluthen gezeigt und werden es bei den dahin einschlagenden Artikeln ferner zeigen. Dieß ist ohngefähr die Abstufung des höhern und niedern Klerus, wie sie sich in den beiden Systemen der griechisch- und römisch-katholischen

Kirche nach und nach ausgebildet hat und noch besteht. Welche Grundsätze hier die protestantische Kirche befolge, wird weiter unten gezeigt werden.

IV) **Wahl der Kleriker.** — Vergl. überhaupt J. Morini comm. hist. et dogmat. de sacris ecclesiae ordinationibus. Amst. 1695. Fol. — Fr. Hallier de sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo usu. Rom. 1749. 3 Tom. Fol. — J. G. T. Franz Jus eligendi ministros eccles. ex antiquitate illustr. Lpz. 1764. 4. — So wichtig die Wahl der Kleriker und der Kirchenlehrer für die ganze christliche Gesellschaft seyn mußte; so sind doch verhältnißmäßig die Nachrichten darüber eben nicht so häufig, wie man glauben sollte. Daß jedoch in der frühern Zeit alles nur, besonders was die Wahl der untern Kleriker betrifft, von dem Bischofe abhängig gewesen sei, ist nicht gegründet, und Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 1r Bd. 1r Thl. p. 500 drückt sich darum wohl nicht ganz richtig aus, wenn er sagt: „In den ersten Zeiten „hing die Anstellung eines Pfarrers einzig und allein vom Bischofe „ab." — Die verschiedenen Wahlarten aber lassen sich auf folgende Hauptpunkte zurückführen: 1) Wahl durchs Loos. 2) Wahl von der ganzen Gemeinde. 3) Wahl durch Stellvertreter und Ausschüsse. 4) Einige außerordentliche Wahlarten. 5) Wahl vom Kirchenpatron. — Nach dieser Ordnung wollen wir auch das hierher gehörige Material verarbeiten.

1) **Von der Wahl durchs Loos.** — Nach Mt. 10, 1 ff., Mrc. 6, 7., Luc. 9, 1 ff. wählte Jesus aus der Zahl seiner Jünger 12 Apostel. Nach der Himmelfahrt sollte an die Stelle des Judas Ischarioth ein neuer Apostel gewählt werden, und dieß geschah nach Act. 1, 15—26. auf den Antrag und unter Leitung des Apostels Petrus vor der versammelten Gemeinde zu Jerusalem. Es wurden aus der Zahl der Jünger, welche von der Taufe Johannis bis zur Auferstehung in der Gesellschaft Jesu und der Apostel gewesen waren, zwei Männer Joseph Barsabas, mit dem Beinamen Justus, und Matthias der Gemeinde vorgestellt. Ob diese nun von der Gemeinde gewählt oder von den Aposteln ernannt wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, obgleich das Letztere wahrscheinlicher ist. Wie es sich nun aber auch mit dieser Präsentation verhalten möge, die Wahl von diesen beiden Apostelamts-Candidaten geschieht weder durch die Gemeinde noch durch die Apostel, sondern durchs Loos. Die Erzählung ist zu bestimmt, als daß die Sache zweifelhaft seyn könnte. Es war kein Suffragium, sondern ein Sortilegium, wie V. 20. deutlich lehrt. Auch das vorausgeschickte Gebet lehrt bestimmt, daß hier keine menschliche, sondern eine göttliche Wahl, oder ein Gottesurtheil, Statt fand, wie es unter andern auch 1 Chron. 24, 3. vorkommt. Man könnte und sollte allerdings vermuthen, daß dieß Beispiel der frühern apostolischen Zeit würde Nachahmung gefunden haben. Allein es findet gerade das Gegentheil Statt und diese Wahlart war mehr Ausnahme als Regel. Man pflegte bei der Wahl zum bischöflichen oder geistlichen Amte nur alsdann zum Loose seine Zuflucht zu nehmen, **wenn man sich über die Auswahl mehrerer, gleichzeitig und übereinstimmend gewählten Individuen nicht vereini-**

gen konnte. Diese Art der Sortitio war also keine andere, als die auch im bürgerlichen Leben gewöhnliche Entscheidung, welche auch Augustin für erlaubt hält. S. August. de doctrina christ. l. 1. c. 28.

Von dem auch bei den Griechen und Römern in vielen Fällen und Amtsverhältnissen gebräuchlichen Sortilegio (χρησμῳδία, ῥαβδομαντεία) kommen häufig Beispiele unter den Christen, sowohl bei dem Volke, als bei der Geistlichkeit vor. Doch werden sie als heidnischer Aberglaube in der Regel gemißbilligt und verbeten. Bei den spätern Römern waren gewöhnlich die Sortes Virgilianae sehr beliebt, wodurch ein zufällig aufgeschlagener Vers des Dichters Virgilius als ein Orakelspruch irgend eine Sache oder Frage entschied. Spartian. vita Hadriani p. 9. — Lamprid. vita Alex. Sev. c. 14. — Die Christen ahmten diese Sitte nach und glaubten dabei recht christlich zu handeln, wenn sie die Bibel an die Stelle des Virgils setzten. Sie nannten das Sortes Sanctorum, auch wohl Sortes evangelicorum. Von dem dabei üblichen Verfahren giebt Gregor. Turon. hist. Franc. l. IV. c. 10. Nachricht. In Du Cange Glossar. s. v. Sors wird einer divinatio per psalmos erwähnt, welche die Spanier, bei welchen sie am beliebtesten war, Ensalmos nannten. — Die Muhamedaner bedienen sich des Korans, die Juden des A. T. und des Talmuds zu gleichem Zwecke. — Jedoch fand diese Sitte früh schon Mißbilligung, und zwar in besondern Synodalbeschlüssen, als auch von Seiten berühmter Kirchenlehrer. Es gehören hierher Conc. Aurel. I. c. 30. — Conc. Agath. c. 42. und Augustin. ep. 119 ad Januar. c. 20., wo er unter andern sagt: Hi vero, qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ut ad daemonia concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia secularia et ad vitae hujus vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula velle convertere. — Dennoch lehrt die Geschichte, daß man zu allen Zeiten über diese Grenzlinie hinausgegangen ist, und daß es mehrere kirchliche Parteien gegeben hat und noch giebt, bei welchen auch über Dinge, die nicht in die obige Kategorie gehören, eine regelmäßige und feierliche Loosbestimmung Statt findet. Es ist bekannt, daß dieß namentlich unter die Einrichtungen der Brüdergemeinde gehört, und daß besonders die bei ihr eingeführte Eheverloosung die meisten Beschwerden und Vorwürfe veranlaßt hat. In einem andern Sinne kommt die Sortitio sacra bei den Ordalien vor, von welchen in einem besondern Artikel die Rede seyn wird. Vergl. über das zeither Gesagte Natal. Alexandri dissert. de usu sortium in sacris electionibus et de jure plebis in sacrorum ministrorum electione. — Jo. Petr. de Ludewig de sorte suffragii eccl. Observatt. Tom. IV. Observ. XIII. — Fr. Guil. Carstedt dissert. de ministror. eccl. apud veter. christianor. ope sortitionis designatione 1751. 4.

2) **Wahl von der ganzen Gemeinde.** — Auch darüber hat man abweichende Meinungen gehegt, ob im apostolischen Zeitalter bei der Wahl der Lehrer und Vorsteher die ganze Gemeinde thätig gewesen sei. Dieß leugnet namentlich Hugo Grotius de imper. summa potestate circa sacra c. 10. §. 3. 4. Aus Act. 14, 23. 2 Tim. 2. Tit. 1, 5. gehe hervor, daß die Apostel die πρεσβυτέρους selbst be-

stimmt, und daß Paulus den Timotheus und Titus zur Anstellung derselben ermächtigt habe. Es ist aber mit Recht dagegen erinnert worden, daß der Ausdruck χειροτονεῖν sich auf die Ordination und Confirmation beziehe, und eine vorhergegangene Theilnahme der Gemeinden an der Wahl keinesweges ausschließe. Der Apostel setzt voraus, daß Timotheus und Titus, indem er sie zur Confirmation und feierlichen Einsetzung der erwählten Presbyter autorisirt, eben so verfahren würde, wie er selbst und die übrigen Apostel in solchen und ähnlichen Fällen verfahren, und daß sie zuvor nach der Regel handeln würden: ἐπισκέψασθε ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους, d. h. daß sie kein der Gemeinde unbekanntes und von ihr nicht gewünschtes Subject als Presbyter anstellen würden. Daß die Gemeinden auch bei andern Gelegenheiten um Rath und Beistimmung gefragt wurden, ist aus Act. 15, 1 seqq. 1 Cor. 5, 2. 2 Cor. 8, 19. 20. und andern Stellen zu ersehen.

Wie sich nun aber schon aus dem N. T. darthun läßt, daß die Gemeinden, das Volk an der Wahl ihrer Geistlichen Theil hatten, so lehren dieß auch Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer aus den ersten Jahrhunderten. Als der beste Ausleger der apostolischen Meinung und zugleich als der älteste Zeuge in dieser Sache ist Clem. Roman. ep. 1. ad Corinth. §. 44. Die hier erwähnte Einwilligung und Beistimmung der ganzen Gemeinde, welche auf vorhergegangener Prüfung (δεδοκιμασμένοι καὶ μεμαρτυρημένοι ἄνδρες) aller Mitglieder beruht, zeigt deutlich die Mitwirkung der ganzen Gemeinde, und daß die συνευδόκησις mehr als ein bloßes votum negativum sei. Auch bei Cyprian finden sich die deutlichsten Zeugnisse von der Wahl der Bischöfe und Presbyter. Wir wollen nur eine hierher gehörige Beweisstelle ausheben. Ep. 68. p. 211 ed. Oberth. sagt er: Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente, sub omnium oculis deligatus, et dignus atque idoneus publico judicio et testimonio comprobetur. Dergleichen Zeugnisse giebt es noch in Menge, und der Ehrentitel parentes, welche die erwählten Bischöfe ihren Wählern, dem Volke beilegten (Ambros. comment. in Luc. l. VIII. c. 17.) kann allein schon den Einfluß des Volks beweisen. — Ja es fehlt auch nicht an Beispielen, wo keine Art von propositio oder praedicatio vorausging, sondern wo das Volk ganz aus eigener Bewegung per acclamationem irgend ein Individuum zum Bischof oder Presbyter erwählte. Ein solches Beispiel, den Bischof Ambrosius in Mailand betreffend, haben wir bereits im Artikel Bischof angeführt. — Martinus Turonens. wurde wider seinen und einiger Bischöfe Willen eingesetzt (Sulpic. Sev. vit. S. Martini c. 7.). Dasselbe geschah auch bei Eustathius zu Antiochien (Theodor. h. e. VI. c. 7.), Chrysostomus zu Constantinopel (Socrat. h. e. l. VI. c. 2.) und bei mehrern andern. Daß aber auch bei der Presbyterwahl das Volk einwirkte, ersieht man aus mehrern Zeugnissen und Beispielen. Außer den schon angeführten Stellen aus Cyprian gehören hierher Hieron. ep. ad Rustic. Comment. in Ezech. X. c. 23. — Posid. vit. August. c. 21. — Siricii ep. I. ad Himer. c. 10. Am deutlichsten aber spricht das Concil. Carthag. IV. c. 22. Ut episcopus sine consilio clericorum suorum clericos non ordinet, ita ut civium adsensum et conniventiam et testimonium quaerat.

Zuweilen scheint bei diesen Wahlen eine förmliche Abstimmung Statt gefunden zu haben, namentlich in den Fällen, wo dem Volke 3 oder mehrere Wahlcandidaten vorgeschlagen wurden. Conc. Arelat. II. a. 452. c. 54. Philostorg. h. e. IX. c. 13. Gregor. Naz. orat. XXI. — Gewöhnlich aber wurde die Bestätigung oder Mißbilligung der Wahl blos durch die Formel ἄξιος oder ἀνάξιος ausgedrückt. Schon in den Constitut. apost. l. VIII. c. 4. ist von einer dreimaligen Aufforderung an das Volk zur Erklärung über die Würdigkeit des Candidaten die Rede. Nach Ambros. de dignitate sacerdot. c. 5., waren die Worte: In ordinationibus eorum clamant et dicunt: dignus es et justus. — Dasselbe bezeugt Augustin. ep. 110. Vergl. Euseb. h. e. VI. c. 29. — Philost. IX. c. 10. — Phot. Bibl. cod. 256.

Inzwischen müssen sich schon früh große Unordnungen bei diesen Volkswahlen der Kleriker gezeigt haben; denn es geschieht auch allmählig Erwähnung

3) **der Wahl durch Stellvertreter und Ausschüsse.** — In der That fehlt es nicht an Nachrichten aus dem christlichen Alterthume, daß bei den Wahlen der Bischöfe und anderer Kleriker viel Menschliches mit unterlief. Wir wollen statt vieler Beispiele nur eins anführen, nämlich die Klagen des Chrysostomus über diesen Uebelstand, der selbst auf eine höchst tumultuarische Weise war gewählt worden. Er sagt de sacerdot. l. III. c. 15. Opp. T. IV. edit. Francof. p. 41.: „Soll ich dir noch eine andere Art solches „tausendfach gefährlichen Kampfe schildern? Geh hin und sei ein „Beobachter unserer öffentlichen Volksfeste, an welchen vorzugsweise „nach der gesetzlichen Vorschrift die Wahlen der Kirchenbeamten vor„genommen werden. Du wirst da aber so viele und mancherlei Kla„gen wider den Priester (τὸν ἱερόν, i. e. ἐπίσκοπον) erhoben finden, „als die Masse der Untergebenen ist. Denn alle, welche das Wahl„recht haben, zerfallen in verschiedene Parteien. Man sieht, daß sie „weder unter sich, noch mit dem zum Aufseheramte Bestimmten, noch „mit den Presbytern einverstanden sind. Jeder wählt für sich allein, und „der eine erwählt diesen, der andere jenen. Der Grund davon liegt „darin, daß alle nicht auf das Eine sehen, worauf sie doch sehen soll„ten, nämlich auf Tüchtigkeit der Gesinnungen (τῆς ψυχῆς τὴν ἀρε„τήν). Aber es sind auch noch andere Rücksichten, welche diese Wah„len bestimmen. So sagt z. B. der eine, daß man einen aus vor„nehmen Geschlechte wählen müsse. — Der andere will einen Reichen „wählen, welcher keinen Unterhalt aus dem Kirchenvermögen bedürfe. „Der eine wählt einen, weil er von der Gegenpartei zu uns überge„treten ist. Der andere einen Freund und Verwandten. Der andere „giebt einem Schmeichler (κολακεύοντα) den Vorzug. Aber auf den „wahrhaft Brauchbaren (τὸν ἐπιτήδειον) und die Geistesprobe Beste„henden will Niemand Rücksicht nehmen." — Aehnliche historische Zeugnisse lassen sich in Menge beibringen, daß es bei solchen Volkswahlen nicht blos in Constantinopel, sondern auch in Rom, Alexandrien, Antiochien und andern großen Städten auf diese oder ähnliche Art zugegangen sei.

Solche Erfahrungen hatten nun die Folge, daß berühmte Kirchen-

lehrer und selbst Synodalverhandlungen auf das entgegengesetzte Extrem verfielen, indem sie geistliche Stellen eigenmächtig besetzten, und verordneten, daß das Volk von der Theilnahme, besonders an der Bischofswahl, ausgeschlossen bleibe. Ein Beispiel der erstern Art gab Hilarius Arelatensis, welchem der Kaiser Valentinian III. öffentlich Vorwürfe deshalb machte (Nov. XXIV. ad calcem Cod. Theod.). — Andere Bischöfe tadelten jedoch dieses Verfahren, z. B. Leo der Große Ep. 89., wo es heißt: Exspectarentur certa vota civium, testimonia populorum; quaereretur honoratiorum arbitrium, electio clericorum — qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur.

Was nun die Synodalverhandlungen über diesen Gegenstand betrifft, so nimmt man häufig an, daß schon das Conc. Nicen. a. 325. c. 4. das Volk von der Theilnahme an der Bischofswahl ausgeschlossen habe. Allein Bingh. Tom. II. p. 105 seqq. hat das Mißverständniß, welches hier obwaltet, nachgewiesen, und gezeigt, daß das Nicänische Synodalschreiben die alten Volksrechte keineswegs habe schmälern wollen, indem es fordere: *μόνον οἱ ἄξιοι φαίνοντο, καὶ ὁ λαὸς αἱροῖτο, συνεψηφίζοντος αὐτῷ καὶ ἐπισφραγίζοντος τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου*. Dagegen wird Conc. Laod. a. 361. c. 13. dem Pöbel die Wahl der Geistlichen geradezu untersagt: *Περὶ τοῦ μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον*. Jedoch darf man auch hier nicht übersehen, daß blos vom Pöbel (*τοῖς ὄχλοις*), nicht aber vom *λαός* die Rede sei, und daß diese Verordnungen sich mehr auf die vom Pöbel ausgehenden Wahlen, wie sie in Constantinopel, Antiochien und anderwärts Statt fanden, bezogen, nicht aber eine ordnungsmäßige Repräsentation des Volkes ausschließen. — Wie nun aber die Beschlüsse dieser Synode überhaupt wenig ins Leben traten, so war dieß auch mit der einzelnen oben erwähnten Verordnung der Fall. Denn wir finden auch nach dieser Zeit die ärgerlichen Auftritte, welche durch die Volkswahlen veranlaßt wurden, in mehrern Gegenden wiederholt, wie man sich aus Augustin. ep. 155. — Synes. ep. 67. und andern von Baron. Annal. CCCIII. n. 22 seqq. und Baluzii Miscell. Tom. II. p. 102 seqq. gesammelten Beweisen überzeugen kann.

Daß die Sache ihre große Schwierigkeit haben mußte, läßt sich nicht leugnen. In der lateinischen, besonders afrikanischen, Kirche machte man durch die Interventores oder Intercessores einen Versuch, mehr Ordnung und Einfachheit in diese Angelegenheit zu bringen (vgl. d. 1. Thl. des Handb. Art. Bischof p. 245), ohne die Volksrechte gänzlich zu verletzen. Doch ohngeachtet der Empfehlungen des Bischofs Symmachus (ep. 5. c. 6.), und Gregor des Großen (Ep. l. IX. ep. 16.) wurde diese Maßregel nur selten ausgeführt. — Die Verordnung des Kaisers Justinian Nov. CXXXIII. c. 1. ist ein ähnlicher Versuch, nur mit dem Unterschiede, daß dabei die Aristokratie vorherrscht. Die Verordnung lautet so: „Wir verordnen, daß, so oft ein Bischof zu ordiniren „ist (*χειροτονηθῆναι*), die Geistlichkeit und die vornehmsten Personen „in der Stadt, für welche der Bischof ordinirt werden soll, über drei „Subjecte eine Abstimmung vornehmen sollen. Jeder der Wählenden „aber soll auf Gefahr seiner Seele bei den heiligen Büchern, i. e.

„auf die Evangelien, schwören, und sich bei der Abstimmung auch schrift„lich dazu verpflichten, daß er weder durch ein Geschenk, noch durch „ein Versprechen, noch durch Freundschaft, noch durch einen andern „Grund, sondern allein durch die Ueberzeugung von dem rechten katho„lischen Glauben, dem frommen Lebenswandel und der wissenschaftli„chen Tüchtigkeit (γράμματα εἰδέναι) zu dieser Wahl bestimmt werde. „Von diesen 3 erwählten Subjecten soll dann derjenige, welchen nach „der Auswahl (τῇ ἐπιλογῇ) und dem Urtheile des Consecrators (τοῦ „χειροτονοῦντος), d. h. in der Regel des Metropolitans oder Erzbi„schofs, der tüchtigste ist, consecrirt werden." Eine ähnliche Verordnung steht auch im Cod. Justin. l. 1. tit 3. de episc. 1, 42.

Hätte man damals in Verbindung mit solchen kaiserlichen Verordnungen ein Regulativ festgesetzt, in welchem näher wäre bestimmt worden, wer zu den πρώτοις τῆς πόλεως zu rechnen, und wie sie mit der Geistlichkeit zu cooperiren haben sollten, so würde eine feste Ordnung in diese Angelegenheit gekommen, und viel Willkühr und Nachtheil verhütet worden seyn. Es hätte sich alsdann ein Collegium der Notabeln aus der Gemeinde der Diöces gebildet, wodurch die Rechte des Volks gesichert und Unordnung, Parteilichkeit und Zwietracht vermieden worden wären. — Allein statt eines solchen Regulativs überließ man die Sache dem Zufalle und der Willkühr, und so geschah es denn, daß das Wahlrecht dem Volke entrissen, und theils in die Gewalt der Regenten (welche man unter den πρώτοις verstand), theils in die Hände der Geistlichen kam, welche dasselbe theils durch die Bischöfe und deren Suffragane und Vikarien, theils durch die Conventus collegiatos, oft ohne Rücksicht auf Gemeinde und Diöces, ausübten.

Merkwürdig ist es, daß noch ein Beschluß Conc. Paris. a. 557. c. 6. dem Volke das frühere Wahlrecht (oder wie man es auch nannte, die apostolische und canonische Wahl) vindiciren wollte. Es heißt nämlich hier, „Weil die alte Gewohnheit und die kirchlichen Verordnun„gen vernachlässigt worden, so bestimmen wir, daß kein Bischof wider „Willen der Bürger geweiht werden soll. Auch kann nur derjenige zu „dieser Würde gelangen, welcher nicht durch Befehle des Fürsten, son„dern durch Wahl des Volkes und der Kleriker dazu bestimmt worden, „und dessen Wahl der Metropolitan mit den übrigen Bischöfen der „Provinz bestätigt. Wer aber auf bloßes Geheiß des Königs antritt, „soll von den übrigen Bischöfen nicht anerkannt werden, und wer „ihn anerkennen würde, muß ausgeschlossen werden."

Allein solche Verordnungen waren theils selten, theils hatten sie auch keinen Erfolg. Nach dem Conc. Tolet. XII. a. 681. hing in Spanien die Wahl der Bischöfe blos von den Königen ab. In Frankreich war im Carolingischen Zeitalter die Bischofswahl zwischen den Regenten und Bischöfen (welche zugleich Reichsbarone waren) getheilt, ohne jedoch das Volk ganz auszuschließen. Auch die Mönche fingen an, einen Einfluß dabei zu behaupten, worin sie sogar vom Concil. Later. II. unterstützt wurden. Im 13. Jahrhunderte schloß Innocenz III. das Volk gänzlich aus, und machte die Wahl blos vom Capitel abhängig. Vergl. Thomassini eccl. discipl. P. II. l. II. c. 1—42.

Im Oriente wurde das Volk schon früher ausgeschlossen. Conc. Nic. II. a. 787. c. 3. Conc. Oecum. VIII. a. 871. c. 22.

4) **Einige außerordentliche Wahlarten.** — Sie finden nur in Ansehung des Episkopats statt, und außer den schon genannten electiones per sortes rechnet man gewöhnlich hierher:

a) **electiones per divinationem** (*κατ' ἀποκάλυψιν διὰ τοῦ πνεύματος*). — Darunter versteht man alle die besondern Fälle, wo die Apostel nach der ihnen verliehenen Kraft und Gewalt die Gemeinden mit Lehrern und Vorstehern versorgten. Außer den Stellen des N. T., worin davon die Rede ist, gehören hierher die vielen Traditionen von der Pflanzung der Gemeinden durch die Apostel. Nach Clemens Alex. Hom. quis dives salvus. Beim Eusebius h. e. l. 3. c. 23. versorgte der Apostel Johannes nach seiner Rückkehr aus Pathmos die asiatischen Gemeinden in der Nachbarschaft von Ephesus mit Kirchenbeamten. Sehr reich ist das Alterthum an solchen außerordentlichen Designationen, und Beispiele davon findet man Euseb. h. e. l. VI. c. 11. c. 29. — Sozom. h. e. l. II. c. 17. — Sulpit. Sever. vita S. Martini c. 7. — Cyprian. ep. 34. al. 39, 33. al. 38. 35. al. 40. Letzterer setzt die suffragia divina, welche er auch designationem et probationem divinam und visiones nocturnas nennt, den suffragiis und electionibus humanis entgegen. Aber man pflegte auch die unter ungewöhnlichen Umständen erfolgten Volkswahlen, wie die des Ambrosius zu Mailand u. a. für etwas Wunderbares und für eine Bestätigung des Satzes zu halten: Vox populi, vox dei!

b) Zuweilen geschah es, daß man in zweifelhaften Fällen **einen im allgemeinen Ansehen stehenden Lehrer um die Ernennung eines Bischofs bat.** Dieß war der Fall bei Gregorius Thaumaturgus, welcher den Auftrag erhielt, ein vacantes Bisthum zu besetzen, und dieß vermöge einer göttlichen Belehrung that. S. Gregor. Nyssen. vit. Gregor. Thaumaturg. Opp. Tom. III. p. 561—62. In dieselbe Kategorie gehören auch Bischofsernennungen für noch nicht kirchlich organisirte Gegenden, wie die des Framentius durch den berühmten Athanasius von Alexandrien. Socrat. h. e. l. 1. c. 19. — Theodor. l. 1. c. 23. — Rufin. h. e. l. 1. c. 9.

c) Noch häufiger war es der Fall, **daß ein abgehender Bischof entweder kurz vor seinem Ende, oder wenn er zu einer andern Dioces überging, sich einen Nachfolger erwählte.** Beispiele davon findet man Sozom. h. e. l. II. c. 17. c. 20. VIII. c. 2. — Theodoret. IV. c. 26. — Socrat. VII. c. 46. Auch wurde in allen diesen Fällen die Zustimmung des Volks entweder vorausgesetzt, oder auch ausdrücklich eingeholt, wie das Beispiel des Athanasius und Augustinus beweist. Durch das Concil. Antioch. a. 441. c. 23. ward eine solche Wahl verboten. Gleichwohl finden wir sie noch zuweilen, und man pflegte sie mit einer göttlichen Eingebung zu entschuldigen. (Sozom. h. e. l. II. c. 17.) Daß in der abendländischen Kirche auf dieses Verbot wenig Rücksicht genommen wurde, kann nicht befremden, wenn man weiß, daß die im J. 508 zu Rom zu Gunsten des Symmachus gehaltene Synodus Palmaris c. 3. den Bischöfen das Recht, vor ihrem Tode einen Nachfolger zu benominiren, einräumte, und dadurch mit der Antiochenischen Synode

in Widerspruch trat. Welche Veränderungen jedoch in späterer Zeit hier eintraten, wird unter andern der Art. Investitur lehren können.

5) **Das kirchliche Patronat.** — Da die Untersuchung darüber mehr dem Gebiete des Kirchenrechts anheimfällt, und da wir es hier nur in sofern anführen müssen, als sich daraus eine besondere Art erklären läßt, Kleriker für den Kirchendienst zu wählen, so bemerken wir nur Einiges im Allgemeinen. Man nimmt gewöhnlich an, daß der Ursprung des Patronatrechts erst ins 5. Jahrhundert zu setzen sei, und dieß ist auch in sofern richtig, als es sich um eine kirchliche und staatsrechtliche officielle Bestimmung darüber handelt. Allein die Begünstigung, daß Bischöfe oder auch Laien, wenn sie Kirchen erbauten und dotirten, das Recht erhielten, die dabei nöthigen Geistlichen zu wählen, findet sich schon früher, und es wird auch hier der Satz bestätigt, daß, ehe etwas in die kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung überging, es schon früher als oft wiederholte Observanz Statt gefunden hatte. Vergl. Augusti's Denkwürdigkeiten 11r Thl. p. 371—73. Was nun die kirchliche Gesetzgebung betrifft, so findet sich zuerst eine Spur von dem Patronate in dem Conc. Araus. (Orange in Frankreich) I. a. 441. c. 10., wodurch jedem Bischofe das Recht eingeräumt wird, für die Kirche, welche er außer seinem Bezirke auf eigene Kosten erbaut habe, Kleriker zu wählen, doch weihen dürfe er sie nicht, sondern dieses müsse durch den Bischof des Sprengels geschehen. Die hierher gehörige Stelle heißt: Si quis episcoporum in alienae civitatis territorio ecclesiam aedificare disponat, vel pro fundi sui negotio aut ecclesiastica utilitate, vel pro quacunque sua opportunitate, permissa licentia aedificandi, quia hoc prohibere votum nefas est, non ut dedicationem, quae illi omnimodis reservatur, in cujus territorio ecclesia assurgit, reservata aedificatori episcopo hac gratia, ut, quos desiderat Clericos in re sua videre, ipsos ordinetis, cujus territorium sit, vel si ordinati jam sunt, ipsos habere acquiescat. Et omnis ecclesiae ipsius gubernatio ad eum, in cujus civitatis territorio ecclesia surrexerit, pertinebit. — Näher bestimmt wurde aber dieses Recht durch den Kaiser Justinian im Jahre 541 Nov. CXXIII. c. 18., der verordnete, daß jeder, der ein Bethaus erbaue und für das nöthige Einkommen sorge, für sich und seine Erben das Recht haben solle, die erforderlichen Kleriker zu wählen, deren Ordination nichts im Wege stehen solle, wenn sie eine gute Wahl getroffen hätten. Wäre die Wahl aber auf einen Unwürdigen gefallen, oder sei sonst etwas dabei vorgegangen, was den Kirchengesetzen zuwider wäre, so müsse der Bischof einen andern dafür einsetzen. Vierzehn Jahre später wiederholte er dasselbe Gesetz, Nov. LXVII. C. 2., beschränkte aber das früher ertheilte Wahlrecht dahin, daß die Stifter der Kirchen blos das Recht haben sollten, einige Männer dem Bischofe des Sprengels zur Prüfung vorzuschlagen, dem dann die Auswahl überlassen bliebe. Will man sich unterrichten, wie später im fränkischen Reiche dieses Recht eine sehr große Ausdehnung durch das Verhältniß der großen Gutsbesitzer zu ihren Burgcapellen erhielt, wie diese sich nach und nach als frühere Privatbethäuser in Parochialkirchen verwandelten, wie nach einem langwierigen Kampfe mit denen, die an solchen Gotteshäusern ihre vererbten Rechte zu erhalten strebten, die

Rechte der Patrone auf gewisse Grundsätze zurückgeführt wurden, und wie sich das Patronatrecht als Vorrecht gewisser Kirchendignitarier, oder ganzer Corporationen, oder auch einzelner Laien erhalten hat; so findet man darüber besonders in Walthers Kirchenrecht §. 129. — überschrieben: „Insbesondere vom Patronatrechte," gute Nachweisungen. — Der Name Patronus, der seit dem 5. Jahrhunderte schon vorkommt, ist aus dem staatsrechtlichen Sprachgebrauche, wo es den Gutsherren im Verhältniß zu den Unterthanen bezeichnet, übertragen. Böhmer T. III. p. 475 seqq. Die eigentliche Ausbildung des Patronats fällt ins 8. und 9. Jahrhundert. Nach Thomassin sind folgende Perioden zu unterscheiden. 1) De jure Patronatus seu de praesentatione per V. priora secula. 2) De Patronatu ecclesiastico laicoque sub imperio Clodovaei usque ad Carol. M. 3) De Patronatu sub imperio Carol. M. et Carolicae stirpis. 4) De Patronatu p. A. C. 1000. Die alte Regel, was zum Patronatrechte befähige, hat sich immer erhalten, nämlich: Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus und die Rechte und Pflichten des Patrons werden noch immer so bestimmt, wie sie in dem alten Denkvers ausgedrückt werden:

Patrono debetur honos, onus, utilitasque
Praesentet, praesit, defendat, alatur egenus.

V) **Welche negative und positive Regeln befolgte man, um Jemanden von dem Klerikerstande auszuschließen, oder in denselben aufzunehmen?** — Es konnte nicht fehlen, daß, wenn einmal die Vorstellung von der Nothwendigkeit und Heiligkeit eines besondern Kirchenlehrer= und Kirchendienerstandes Eingang gefunden hatte, man auch eine gewisse Sorgfalt und Vorsicht anwendete, ehe Jemand als Mitglied des christlichen Klerus aufgenommen wurde. Dieser Punkt wird daher auch von den christlich=kirchlichen Archäologen mit einer besondern Vorliebe und großer Ausführlichkeit behandelt. So beschäftigt sich beinahe der ganze zweite Band von Bingh. antiquitt. ecclesiastic. mit dem hierher gehörigen Material. Es verdient auch allerdings dieser Gegenstand Berücksichtigung, theils, weil man daraus abnehmen kann, daß die frühere Kirche große und gerechte Ansprüche an den Klerus machte, theils weil auch nähere Erörterungen dieses Umstandes ein klares Bild von der Sitte und Eigenthümlichkeit einzelner Zeitalter aufstellen. Ist aber je eine gedrängte Darstellung des reichhaltigen Stoffes nöthig, so ist es gerade hier. Wir glauben uns diese erleichtert zu haben, wenn wir die negativen und positiven Regeln scheiden, nach welchen man von dem Klerikerstande ausschloß oder in denselben aufnahm. Gehen wir also

A) zu der Frage über: Wen sahe das christliche Alterthum als nicht befähigt zum Klerikerstande an? Wir können darauf antworten zunächst

a) **die Weiber.** Dieß gründete sich auf die Auctorität des Neuen Testaments 1 Cor. 14, 34. 35. 1 Tim. 2, 11 ff. Die Constitut. Apost. l. III. c. 9. erklären die Theilnahme der Weiber an dem christlichen Lehramte für heidnischen Unfug. Von dieser zu allen Zeiten befolgten Regel machen die Diaconissinnen eine scheinbare Ausnahme. Aber schon Epiph. Haeres. LXXIX. n. 3. hat das Richtige bemerkt. Die Diaconissinnen wurden zwar, wie wir im Artikel gleiches Namens gezeigt haben, unter Gebet und Handauflegen eingeweiht. Aber war

gleich diese Einweihung eine Ordination, so wurden sie doch nur den inferioribus ordinibus gleichgestellt und priesterliche Rechte und Verrichtungen wurden ihnen niemals zugestanden. Vergl. den Artikel Diaconissinnen. — Noch könnte man hier einwenden, daß doch die Diaconissinnen zuweilen auch den Confirmandenunterricht mit ertheilt hätten. Allein dieser Unterricht gehörte nicht zu den öffentlichen liturgischen Verrichtungen, sondern wurde nur privatim ertheilt, und auch dieß nicht überall durch Personen des weiblichen Geschlechts. — Im Artikel Diaconissinnen ist alles dieses ausführlicher gezeigt, und besonders der Umstand hervorgehoben worden, daß diese weiblichen Kirchendienerinnen schon früh aufhörten, besonders zur Zeit, als der Pädobaptismus immer gewöhnlicher wurde. Nicht minder waren vom Klerus ausgeschlossen

b) **die Catechumenen.** Zur Zeit der Arcandisciplin und der Taufe der Erwachsenen konnte dieser Fall oft vorkommen. Es stand die Regel fest, nur ein Getaufter, ein Fidelis — Activchrist und nicht Excommunicirter könne zum geistlichen Amte zugelassen werden. Zwar machten Ambrosius, Nektarius, Eucherius, Eusebius von Cäsarea und andere eine Ausnahme von dieser Regel; aber schon die Wichtigkeit, mit der man dieses hervorhob, kann als Beweis des Eifers, womit man darauf hielt, dienen. — Auch wählte man nicht zum geistlichen Stande

c) **die Neophyten.** Da schon der Apostel 1 Tim. 3, 6. einen νεόφυτον untauglich zum Episcopate erklärte, so läßt sich leicht denken, daß man von dieser Strenge um so weniger abgewichen sei, da der Grund davon so einleuchtend und die Ausführung davon in den spätern Zeiten viel leichter war, als in den frühern. Obgleich vorzugsweise von dem bischöflichen Amte (Canon. Apost. c. 80.) galt es doch auch vom Presbyteriate, Diaconate, ja von allen geistlichen Würden. Schon das Conc. Laod. can. 8. verordnet: *Μὴ δεῖν πρόςφατον (προςφάτως) φωτισθέντας προςάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ.* Das Conc. Sardic. c. 10. Eine Menge andere Zeugnisse findet man in Thomassini vet. et nov. eccl. discipl. P. II. l. 1. c. 62 et 85 seq. — Daß man auch den Energumenen und denen, die Pönitentes gewesen waren, den Zugang zum geistlichen Stande nicht gestattete, ist aus den dahin einschlagenden Artikeln zu ersehen. Besonders aber hielt man vom Klerikerstande entfernt

d) **alle diejenigen, welche nach der Taufe ein lasterhaftes Leben geführt hatten.** — Synoden und Kirchenväter versichern, daß, auch ohne Rücksicht auf öffentliche Buße, doch jedes notorische Laster zum Empfange der heiligen Weihe unfähig mache. Doch wird nachdrücklich versichert, daß die vor der Taufe begangenen Sünden und Laster hierbei nicht in Anschlag kommen, und in dieser Beziehung war der von Cyprian, Augustin, Cyrillus von Jerusalem und andern so oft eingeschärfte Satz: Baptismus est mors peccatorum, von großer Bedeutung. Auch hätten ohne diesen Grundsatz mehrere bedeutende Kirchenlehrer die Ordination gar nicht erhalten können. Selbst die während des Katechumenats begangenen Sünden sollten nicht vom geistlichen Amte ausschließen. Unter den Lastern finden wir besonders Mord, Hurerei und Ehebruch, Aufruhr und Wucher als im-

pedimenta canonica angegeben. Canon. Apost. c. 61. Conc. Neocaesar. c. 8. et 9. Nicaen. c. 2. Illiberit. c. 30.

e) Schloß die alte Kirche schon mehrere Stände, Lebensarten und Professionen von der Taufe aus, s. diesen Artikel, so läßt sich leicht denken, daß dieß noch weit eher in Ansehung des geistlichen Standes und der Ordination der Fall seyn mußte. Es bedurfte daher gar keiner besondern Prohibitivgesetze gegen Schauspieler, Histrionen, Tänzer u. s. w., weil sich die Ausschließung derselben von selbst versteht, und weil man sich, wie schon Augustin. de civitate Dei l. II. c. 14. richtig bemerkt, hierbei selbst auf die heidnischen Römer:. qui actores poeticarum fabularum removent a societate civitatis et ab honoribus omnibus repellunt homines scenicos — zur Nachahmung berufen konnte. Vom Klerus hielt man auch fern

f) **Sklaven** (servi) **und solche Freigelassene** (liberti), welche noch Verbindlichkeiten gegen ihren ehemaligen Herrn hatten. Der Grund davon leuchtet von selbst ein und bestand in der Unsicherheit und Unzuverlässigkeit des der Kirche zu leistenden Dienstes von Personen, welche nach römischem Rechte nicht völlig sui juris waren. Bei der allgemeinen Uebereinstimmung in diesem Punkte herrschte blos darin einige Verschiedenheit, daß einige Kirchengesetze, z. B. Conc. Tolet. I. c. 10. mit dem Consensus Patroni zufrieden waren; andere dagegen, z. B. Conc. Illiberit. c. 80., auch gegen eine solche Einwilligung noch Bedenklichkeiten hatten, und eine unbedingte persönliche Freiheit und Unabhängigkeit für den Geistlichen forderten. Uebrigens bemerkt Bingh. Antiq. Tom. II. p. 146 ganz richtig: Patet, ejusmodi hominum ordinationem ex civili tantum ratione fuisse perhibitum, non quod istud vitae genus vitiosum esset, vel inhonorificum et injuriosum functioni, ejusmodi homines ordinatos habere, sed quod civilis et ecclesiastici status munia consistere una non possint. — Das Christenthum erklärt Gleichheit aller Menschen vor Gott, und läßt in Christo weder Knecht noch Herrn erkennen (Gal. III. 28.). Auch würde das Beispiel des Onesimus (Br. an Philem. V. 10 ff.) dagegen streiten.

g) Eine ähnliche Bewandniß hatte es auch mit dem Gesetze, welches **die Soldaten (milites) zu ordiniren verbot.** Conc. Tolet. I. c. 8. Innocent. I. epist. XXIII. c. 4. II. c. 2. u. a. In Leonis M. ep. I. c. 1. heißt es: debet immunis esse ab aliis, qui divinae militiae fuerit aggregandus, ut a castris dominicis, quibus nomen ejus adscribitur, nullis necessitatis vinculis abstrahatur. Bei den militibus actualibus (worunter zuweilen omne ministerium publicum verstanden wurde) galt theils die Regel: ecclesia non sitit sanguinem, theils auch der politische Grund, daß das Eintreten in den geistlichen Stand nicht zum Vorwande, sich der Militairpflichtigkeit zu entziehen, gemißbraucht werden sollte. Daß solche Fälle schon frühzeitig vorgekommen seyn müssen, ersieht man aus einem Gesetze des Kaisers Honorius Cod. Theodos. l. 7. tit. 20. l. 12. — Der orientalisch-griechischen Kirche wird es oft zum Vorwurfe gemacht, daß sie durch die Ernennung des Feldherrn Photius zum Patriarchen von Constantinopel ein böses, oft wiederholtes Beispiel gegeben. Aber die Geschichte lehrt, daß auch im Occidente solche

Fälle nicht selten sind, und man findet sie in Thomassin. vet. et nov. eccl. discipl. P. II. l. 1. c. 66 seqq. Part. III. l. 1. c. 40 seqq. mit vieler Freimüthigkeit aufgezählt. Dennoch kehrte man immer wieder zur alten Regel und Ordnung zurück. — Zur militia cohortalis et togata (vergl. Gothofredus, comment. ad cod. Theodos. l. XII. tit. I. 1. 63.) pflegte man auch die opifices zu rechnen, und auch diese durften, weil sie von ihrem Sodalitio oder Collegio abhängig waren, nicht ordinirt werden.

h) Das Verbot, die Curiales zu ordiniren, floß aus demselben Grunde, der die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Klerus beabsichtigte. Es herrscht aber hierbei eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welches indeß auf das Princip keinen Einfluß hat. Curiales sind oft so viel als Aulici, sie mögen nun ein Hofamt bekleiden oder blos zur Gesellschaft der Fürsten dienen. Es werden aber auch höhere Staatsbeamte, Palatini, Magnates, Regum officiales, Ministeriales superiores, Procuratores, Δουκηνάριοι u. a. darunter verstanden. Ein solcher war Paulus von Samosata, welcher als Bischof zugleich das Amt eines kaiserlichen Procurators verwaltete. — Nach der gewöhnlichen Bedeutung aber sind es decuriones, Municipalitätsbeamte, Steuer-Empfänger, Gerichtsvollzieher, von deren Classen und Geschäften Gothofredi comment. in Cod. Theodos. l. XII. tit. 1. de Decurionibus ausführlich handelt. — Vergl. Du Cange s. v. Curiales. Wir finden oft die Beschwerden, daß man die Geistlichen zur Uebernahme dieses lästigen und kostspieligen Amtes, wozu blos die reichsten und angesehensten Bürger genommen wurden, nöthigte, und Ambrosius (ep. XXIX.) klagt, daß man durch dieses Amt brauchbare Geistliche dem Dienste der Kirche entziehe. So lange die römische Staatsverfassung bestand, konnten selbst kaiserliche Edicte die Geistlichen als Grundeigenthümer nicht ganz von dem Decurionate befreien, sondern ihnen dabei nur einige Erleichterung verschaffen. — Dagegen wird von Seiten der Kirche immer darauf gehalten, daß kein Curialis oder Decurio ordinirt werde. Am bestimmtesten erklärt sich Innocentius I. ep. IV. c. 3. c. 23. c. 6. darüber: De decurionibus manifesta ratio est, quoniam etsi inveniantur hujusmodi viri, qui debeant Clerici fieri, tamen quoniam saepius ad curiam deputantur, cavendum ab his est, propter tributionem, quae saepe de his ecclesiae provenit. — Neque de curialibus aliquem venire ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum vel coronati fuerint, vel sacerdotium sustinuerint, vel editiones publicas celebraverint. Nam et hoc de Curialibus est cavendum, ne iidem, qui ex Curialibus fuerint, aliquando a suis curiis, quod frequenter videmus accidere, reposcantur. Hierher gehört auch die Ausschließung der Advokaten oder gerichtlichen Sachwalter. Doch waren diejenigen, welche vor ihrer Taufe sich diesem Geschäfte unterzogen hatten, von der Ordination nicht ausgeschlossen (denn sonst hätten berühmte Kirchenlehrer, Tertullian u. a., nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden können), sondern nur die, welche als Christen die Advokatur ausgeübt hatten. Von diesen sagt Innocentius I. ep. XXIII. c. 6. Ne quisquam ad ordinem debeat clericatus admitti, qui causas post acceptum baptismum egerit. Das Conc. Sard. c. 10. schloß zwar solche

Männer selbst nicht vom Episcopate aus, verlangte aber, daß sie zuerst das Lectorat, Diaconat und Presbyteriat verwalten, und sich durch diese Stufen und Vorübungen der bischöflichen Würde annähern sollten. — Man sah als ungeeignet zum Klerikerstande auch an

i) **alle Verstümmelte und besonders Eunuchen.** Die Regel, daß zum priesterlichen Stande auch körperliche Integrität und Vollkommenheit gehöre, stammt offenbar aus dem Judenthume ab, und hatte ihren guten Grund. Doch war man in der alten Kirche bei anderweitig geistig = sittlichen überwiegenden Eigenschaften nachsichtig gegen solche Gebrechen, besonders wenn sie die geistliche Amtsführung nicht zu sehr erschwerten oder unmöglich machten. Bingh. antiq. Vol. II. l. IV. c. 3. §. 9. hat mehrere Beispiele einer solchen Toleranz angeführt. — Dagegen schlossen die Kirchengesetze alle diejenigen mit Strenge vom geistlichen Amte aus, welche sich aus überspannter Ascetik oder aus andern Gründen selbst entmannt und verstümmelt hatten. Die Canon. Apost. c. 21. betrachten solche Personen als Selbstmörder und Feinde der göttlichen Weltordnung. Nach Ambros. lib. de viduis ist die Selbstentmannung nicht ein Beweis der Stärke, sondern der Schwäche: Ad professionem infirmitatis, non ad firmitatis gradum. — Nemo se debet abscindere, sed magis vincere; victores enim recipit ecclesia, non victos. Das Beispiel des Origenes machte stets viel Aufsehen, und es war den Kirchengesetzen völlig gemäß, daß der alexandrinische Bischof Demetrius die in Cäsarea vorgenommene Ordination für eine gesetzwidrige erklärte. Euseb. h. e. l. VI. c. 8. Epiph. haeres. 64. n. 3. Auch finden wir keine Spur, daß er als Geistlicher fungirt hätte. — Im Mittelalter machten die Lateiner den Griechen den Vorwurf, daß sie mit Vernachlässigung der Kirchengesetze Eunuchen und Krüppel sogar zu Bischöfen machten. Vergl. Thomassin. P. II. l. 1. c. 83. n. 7. So viel ist gewiß, daß man früher in Constantinopel strenger hierüber dachte. Denn man fand es sogar anstößig, daß Chrysostomus die von dem Eunuchen Briso gedichteten Hymnen einführte. Daß man aber im Occident jetzt so viel Gewicht auf diesen Punkt legte, hing mit dem Cölibate zusammen. Man hielt den Grundsatz des Ambrosius fest: Non infirmitatem, sed firmitatem, non victos, sed victores postulat ecclesia. Für nicht wählbar zum geistlichen Amte hielt man auch

k) **die Bigamos, d. h. die in der zweiten Ehe Lebenden.** Da man schon 1 Tim. 3, 2. und Tit. 1, 6. ein Verbot fand, so läßt sich leicht denken, daß man mit größerer Strenge darüber werde gehalten haben. Die zahlreichen Synodalbeschlüsse und Zeugnisse der Kirchenväter hat Bingh. Antiq. T. II. p. 153 seqq. gesammelt. Er selbst giebt die 3 verschiedenen Meinungen über die Digamia auf folgende Art an: I) Quod omnes, qui secundas nuptias post baptismum celebrassent, tanquam Digami ab ordinibus ecclesiae prohibendi essent. II) Alii hanc regulam ad omnes, qui vel ante, vel post baptismum bis conjugium inierant, extendunt. III) Maxime probabilis eorum opinio, qui Apostolum per Digamos polygamos et tales, qui post divortium aliam uxorem duxissent, intelligere existimarunt. Es läßt sich über diesen Punkt allerdings noch streiten, und man kann nicht leugnen, daß mehrere Fälle vorkommen, wo die Digamie

selbst bei den höhern Kirchenbeamten als ein canonisches Hinderniß betrachtet wurde. Demnach muß man als allgemeine Regel annehmen, daß die zweite Ehe von der Ordination ausschloß, und daß die Theorie und Praxis der orientalisch=griechischen Kirche, wie sie noch jetzt ist, der alten Kirche am nächsten kommt. Auch ist hierbei der natürlichste Uebergang zu der Cölibats=Verpflichtung, welche zwar schon frühzeitig (bereits im J. 325 auf der Nicänischen Kirchenversammlung) in Vorschlag gebracht, aber doch erst seit dem 11. Jahrhundert ein allgemeines Institut der römischen Kirche geworden, von der orientalisch=griechischen Kirche niemals angenommen, und von allen protestantischen Parteien verworfen ist. Nach den Grundsätzen der römischen Kirche muß das Eheverbot allerdings unter die **conditiones sine quibus non** gerechnet werden.

l) In Absicht auf die Clinici, d. h. diejenigen, welche wegen Lebensgefahr auf dem Krankenbette getauft wurden, können wir kürzer seyn. Aus dem vom Conc. Neocaesar. c. 12. angeführten Grunde: *οὐκ ἐκ προαιρέσεως ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης*, verweigerte man ihnen die Aufnahme in den Klerus. Doch konnte sich dieß nur auf die Zeit beziehen, wo auch die Taufe der Erwachsenen gewöhnlich war. Nach Einführung der Kindertaufe konnten solche Fälle nicht leicht vorkommen, und es ging nach der Regel: **Cessante caussa cessat effectus.** Für unfähig zum Klerikerstande wurden auch angesehen

m) **die von Ketzern Getauften.** Für diese Sitte hat Bingh. l. l. mehrere Belege gesammelt. Wir theilen hier nur einige mit. Im Conc. Illiberit. c. 51. heißt es: **Ex omni haeresi, qui ad nos fidelis venerit, minime est ad clerum promovendus, vel si qui sunt in praeteritum ordinati sine dubio deponantur.** Als Grundsatz der römischen Kirche giebt Innocenz I. ep. XXII. c. 4. an: **Nostrae lex ecclesiae est, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare.** In Ansehung der Novatianer und Donatisten aber machte Conc. Nicaen. c. 8. und Cod. Canon. Afric. c. 48. (47.) und c. 58. (57.) eine Ausnahme. Vergl. Bingh. l. l. p. 138 seqq. Da späterhin die Ketzertaufe überhaupt (mit wenigen festgesetzten Ausnahmen) für gültig erklärt wurde, so fielen die früher gemachten Bedenklichkeiten um so mehr weg, da ja selbst die von Häretikern rite vorgenommene Ordination in der Regel nicht verworfen wurde. Von einer größern Allgemeinheit, längern Dauer und wohlthätigen Wirkung war

n) endlich das die Simoniacos ausschließende Gesetz. Die Benennung Simonia oder **Simoniaca haeresis** ist zwar von Gregor dem Großen, wenn nicht zuerst gebraucht, doch in allgemeinern Umlauf gesetzt worden. Die Sache selbst aber, nämlich der Kauf oder Verkauf der kirchlichen Aemter und die unwürdige Art, durch Geld, Dienste, Versprechungen u. s. w. ein geistliches Amt zu erlangen, war schon viel früher, und bald nach Beendigung der Christenverfolgungen von der Zeit an, wo die Bekleidung geistlicher Aemter mit Ehre und Vortheil verbunden war, bekannt, und von der Kirche als ein Hauptübel gemißbilligt. Schon die Canon. Apost. c. 28. enthalten darüber eine

bestimmte Verordnung. Im 5. Jahrhundert wird das Wort χριστεμπορεία (impia Christi nundinatio) zur Bezeichnung dieses Verbrechens gebraucht. Theodoret. l. 1. c. 4. Offenbar ist auch diese Benennung besser, als Simonie, indem das, was Simon dem Zauberer im N. T. vorgeworfen wird, offenbar etwas Anderes ist, als die Simonie sowohl in ihrer frühern, als auch in der spätern seit Gregor VII. aufgekommenen Bedeutung, wornach vorzugsweise die Verleihung geistlicher, besonders höherer Aemter, durch Weltliche, die Investitur der Regenten u. s. w. darunter verstanden wird. Vergl. Thomassin. vet. et nov. eccles. discipl. P. III. l. 1. c. 49 seqq. — J. G. Pertzsch, de crimine Simoniae 1719. — Böhmer jus eccl. Protestant. T. IV. p. 453 seqq. — Schröckhs christl. KG. Thl. 22. p. 508 ff.

Ueber die Simonie im ältern Sinne findet man eine Menge trefflicher Verordnungen von Synoden, Kirchenobern und Kaisern, welche alle den Zweck haben, Ordnung und Tadellosigkeit der Geistlichen zu bewirken. Man findet sie bei Thomassin, Schröckh und Bingham (Tom. II. p. 141—43.) u. a. Die Strenge derselben wird durch die vielen und groben Mißbräuche, welche hierbei herrschten, entschuldigt. Obgleich die Protestanten die Simonie im Sinne Gregors nicht annehmen konnten, so waren sie doch weit davon entfernt, die Grundsätze der kirchlichen Strenge gegen das Crimen ambitus und die nundinationes zu mißbilligen. Ja, es fehlt selbst nicht an Verordnungen, welche ein förmliches Juramentum Simoniae vor der Ordination fordern. Vergl. Forbesii a Corse Theol. moral. l. III. P. 2.

Dieses sind die vornehmsten negativen, vom geistlichen Stande ausschließenden Regeln, welche freilich auch leicht in positive verwandelt werden können. Daß die Protestanten mit den meisten übereinstimmen, ist schon bei einzelnen Punkten bemerkt worden. Es verdienen aber hier noch angeführt zu werden die Octodecim impedimenta Pastori ecclesiastico fugienda, welche von dem reformirten Theologen Forbesius a Corse in der Schrift de cura et residentia pastorali c. 14. Opp. T. I. p. 566 seqq. angegeben sind. Hier werden aus dem canonischen Rechte, aus den Kirchenvätern und kaiserlichen Gesetzen 18 Verhinderungsfälle in folgenden Denkversen aufgeführt:

> Aleo, venator, miles, caupo, aulicus, erro,
> Mercator, lanius, pincerna, tabellio, tutor,
> Curator, sponsor, conductor, conciliator, [proxeneta]
> Patronus causae, procuratorve forensis
> In causa judex civili, vel capitali,
> Clericus esse nequit, canones nisi transgrediantur.

In dem darüber gelieferten Commentar c. 15—32. werden nicht nur zweckmäßige historische Erklärungen, sondern auch schöne praktische Bemerkungen mitgetheilt.

B) Positive Regeln.

a) Ein bestimmtes Lebensalter, aetas canonica. Auch diese kirchliche Bestimmung war aus dem Judenthume entlehnt, denn daß im Allgemeinen das 25. Jahr für die Leviten auf die Diaconen, und das 30. Jahr für die Priester auf die Presbyter und Bischöfe angewendet worden, ist unleugbar und allgemein angenommen.

Eine bestimmte Vorschrift darüber findet man freilich nicht im N. T., doch kann auch das oft angeführte Beispiel des Timotheus, um daraus das Gegentheil zu beweisen, nicht angeführt werden, weil dieser Fall nicht nur in die Kategorie einer außerordentlichen Berufung gehört, sondern weil ihn der Apostel selbst als eine Ausnahme von der Regel betrachtet, und daher die Ermahnung giebt, den Timotheus wegen seiner Jugend nicht zu verachten. — Uebrigens war es gewiß nicht unrichtig, wenn man die Ermahnung 1 Tim. 5, 22. χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει in dem Sinne nahm, wie sie schon Leo der Große ep. 1. erklärte: **Quid est cito manus imponere, nisi ante aetatem maturitatis, ante tempus examinis, ante meritum laboris, ante experientiam disciplinae, sacerdotalem honorem tribuere non probatis.** In dieser Stelle findet man alle Hauptforderungen der alten Kirche an neuen Geistlichen zusammengestellt. Es leuchtet aus den Aeußerungen Pauli, besonders aus 1 Tim. 5, 9. so viel hervor, daß der Apostel auf die Verhältnisse des Lebensalters allerdings Rücksicht nimmt.

Sei es auch, daß man in den ältesten Zeiten die Forderungen in diesem Punkte eher höher, als niedriger stellte (in den **Constitut. Apost.** wird für das Episcopat wenigstens das 50. Lebensjahr erfordert, weil man alsdann annehmen könne, daß Jemand über jugendlichen Leichtsinn und Verdacht erhaben sei), so wich man doch schon früh von der alten Bestimmung ab, und fixirte das Alter für Bischof und Presbyter auf 30 Jahre, und selbst von dieser Regel machte man öftere Ausnahmen. Inzwischen blieb doch immer das 30. Jahr eine allgemeine Norm zur Uebernahme höherer geistlichen Würden und Aemter. Merkwürdig ist auch, daß in Justinians **Novell. Constitut. 123. c. 1.** das 35. Lebensjahr für den Bischof gefordert wird. Ob nun aber gleich **Novell. Constitut. 137. c. 2.**, so wie in fast allen spätern kaiserlichen und kirchlichen Gesetzen **annus tricesimus** festgesetzt wird, so darf man doch nicht unbemerkt lassen, daß dieß nur als ein Minimum gilt, und daß es fortwährend nicht an Beispielen einer höhern Altersforderung fehlt. Für die Metropolitane und Patriarchen scheint man auch fast immer mehr als 30 Jahre gefordert zu haben, und für den Papst setzte man sogar die Doppelzahl fest. Als Hauptgrund, warum man sich auf das 30. Jahr für Presbyter und Bischof beschränkte, finden wir die Taufe und das Lehramt Christi angegeben, wie dieß mehrere Conciliensbeschlüsse lehren, z. B. **Conc. Neocaes. c. 11. Agath. c. 17. Tolet. IV. c. 19. Arelat. IV. c. 1.** — Am wenigsten streng war man in den Anforderungen an die **ordines inferiores**, und es sind die Fälle, wo Kinder ordinirt wurden, nicht nur ziemlich häufig, sondern die Verordnungen von Siricius, Zosimus und andern römischen Bischöfen erklären dieß auch für erlaubt. **Martène P. II. p. 272.** Doch ist es gewöhnlich nur das Lectorat, was auch Kindern anvertraut wurde, wie der Artikel Lector näher lehren wird. Das **Conc. Trident. Sess. XXIII. c. 12.** giebt neue Bestimmungen des canonischen Alters für die katholische Kirche an. Hierbei ist bemerkenswerth, daß für das Diaconat nicht wie sonst 25, sondern nur 23, und für das Presbyteriat nicht wie gewöhnlich 30, sondern blos 25 Jahre erfordert werden. Es ist dieß offenbar deshalb geschehen, um zwischen dem Presbyter und Bischof (für welchen zwar hier kein Alter bestimmt, aber doch **aetas matura, i. e.**

triginta annorum vorausgesetzt wird) auch in diesem Stücke einen Unterschied zu machen. Vergl. überhaupt Gottlob Kahl comm. de aetate, qua apud Ebraeos et Christianos veteres sacra auspicari munera moris fuit, ex genuinis fontibus deducta. Lips. 1735. 4. Zu den positiven Regeln bei der Aufnahme in den Klerus gehörte auch

b) eine strenge Prüfung vor der Ordination. Basilius M. ep. LIV. p. 148 nennt die Prüfung der Geistlichen vor ihrer Ordination einen uralten Gebrauch, aber die Prüfung selbst war in der alten Kirche eine andere, als sie gegenwärtig zu seyn pflegt. Bingham, der überhaupt in diesem Abschnitte sehr brauchbar ist, sagt in dieser Beziehung Tom. II. p. 118 seqq.: Triplex disquisitio de ordinandis instituta: 1) ratione fidei, 2) ratione morum, 3) ratione externi status et conditionis. — Die erste Prüfungsart, ratione fidei, wurde in den ältern Zeiten als die Hauptsache betrachtet. Es ist die Untersuchung in Ansehung der sogenannten impedimentorum canonicorum, und bezieht sich auf die früher angeführten Regeln: ne quis servus, ne quis neophytus, ne quis bigamus, curialis u. s. w. Darunter war die Forderung: ne quis flagitiosus, mit begriffen. Aber auch die Prüfung der πίστις bezog sich vorzugsweise auf die kirchliche Rechtgläubigkeit und die Untadelhaftigkeit in Beziehung auf Häresie. Eine solche Prüfung wurde den Bischöfen zur besondern Pflicht gemacht. (Basil. M. ep. 54.) Aber auch das Volk sollte daran Antheil nehmen und die Prüfung eine öffentliche seyn. Das Conc. Carthag. III. a. 398. c. 22. fordert: Ut nullus clericus ordinetur non probatus vel episcoporum examine, vel populi testimonio. Wir haben darüber selbst das Zeugniß eines heidnischen Schriftstellers, Lampridius vita Alexandri Severi. Die Stelle ist darum merkwürdig, weil hier die Gewohnheit der Christen und Juden, ihre Priester einer öffentlichen Beurtheilung zu unterwerfen, bei der Wahl und Bestätigung der höhern Staatsbehörden zum Muster der Nachahmung empfohlen wird, und dieß spricht für die Allgemeinheit und Nützlichkeit, so wie für das hohe Alter dieser Einrichtung. Die ältesten Kirchenväter reden zunächst nur von einer Prüfung des Wandels. So Tertull. Apologet. c. 39. Possident apud nos probati quique Seniores honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. Aehnliche Stellen findet man in Cyprians Epp. ep. 24. et 68. Guil. Cave de prim. Christ. p. 253. Späterhin wurde damit eine Prüfung der Orthodoxie und der Lehrgaben verbunden. Wir heben hier nur eine hierher gehörige Stelle aus, die wir leicht mit vielen andern, entlehnt aus Synodalbeschlüssen und gelegentlichen Aeußerungen der Kirchenväter, vermehren könnten. Die Stelle ist entnommen aus Conc. Carthag. IV. c. 1., wo es heißt: Qui episcopus ordinatus est, antea examinetur, si natura sit prudens, si docilis, si moribus temperatus, si vita castus, si sobrius etc. Si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus et ante omnia, si fidei documenta verbis simplicibus afferat. — Quaerendum etiam ab eo, si novi vel veteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum unum eundemque credat auctorem et Deum etc. Solche und ähnliche Forderungen sind im kanonischen Rechte genau aufgestellt. Daß in der alten Kirche auch schon eine Art

von Religionseid und eine schriftliche Verpflichtung gewöhnlich war, ersieht man aus Justinian. Nov. Constitut. 137. c. 2. Wie aber diese Stelle etwas Dunkles behalte, und wie die Meinungen von Calvoer und Gothofredus darüber verschieden sind, findet man nachgewiesen in Augusti's Denkwürdigkeiten 9r Bd. p. 389. — Als positive Regel für die Aufnahme in den Klerus kann auch ferner gelten

c) die aus frühern Jahrhunderten abstammende kirchliche Gesetzgebung, **welche eine Stufenfolge (Gradatio) und Zwischenräume (interstitia) bei der Ordination vorschreiben.** Sie beziehen sich auf die Eintheilung in ordines inferiores und superiores, und haben ihren Grund in der Absicht einer guten Ordnung und Vorbereitung, besonders der jüngern Geistlichen zu höhern Würden. Daß von jeher viele Ausnahmen von dieser Regel gemacht wurden, bezeugt die Geschichte; aber eben in diesen Zeugnissen liegt der Beweis, daß die Regel im Ganzen beobachtet wurde. Synoden und Päpste verboten die ordinationes per saltum, wobei eine oder mehrere Zwischenstufen übersprungen wurden. In Ansehung der untern Grade gestattete man am häufigsten Ausnahmen. Dagegen entstand wegen der Beförderung vom Diaconate zum Episcopate mit Uebergehung des Presbytergrades zwischen der römischen und constantinopolitanischen Kirche Streit. Vergl. Martène de antiq. eccl. rit. P. II. p. 278 seqq. Die Erklärung, daß die zu Bischöfen ordinirten Diaconen eigentlich Archidiaconi gewesen wären, hebt zwar einige, aber nicht alle Schwierigkeiten. Die allgemeine Observanz blieb immer, daß in der Regel ein successives Aufsteigen von niedern zu höhern Graden erforderlich sei und nur außerordentliche Fälle eine Ausnahme von dieser Regel rechtfertigen können. Die Stellen des canonischen Rechts, welche die ordinationes per saltum verbieten, findet man bei Böhmer Tom. I. p. 479.

d) **Die Regel, daß jeder Geistliche für eine bestimmte Stelle ordinirt werde,** ist schon bei der Prohibitivformel: ne quis vage ordinetur, erwähnt worden. Auch hierbei zeigt sich der Geist der Ordnung und Regelmäßigkeit in der alten Kirche. Wie es scheint, haben Stellen des N. T., wie Apostelg. 14, 23. Tit. 1, 5. 1 Petr. 5, 2. u. a., besondere Veranlassungen zu dieser Einrichtung gegeben. Zur Zeit der Verfolgung konnte sie wohl nicht immer beobachtet werden; aber bei gehöriger Organisation der Kirche wurde stets darauf gehalten. Am häufigsten scheint man in Constantinopel dagegen gefehlt zu haben, und deshalb gab das Concil. Chalced. a. 451. c. 6. eine darauf sich beziehende Verordnung. — In der lateinischen Kirche forderte man eine ordinatio localis und einen presbyter localis. In Leon. M. ep. 92. ad Rustic. c. 1. heißt es: Vana habenda est ordinatio, quae nec loco fundata est, nec auctoritate munita. Daher wird der so gewöhnliche Ausdruck pastor loci in einer besondern Emphasis genommen. Die älteste Ausnahme, so viel wir wissen, macht Paulinus, welcher Epist. IV. ad Sever. p. 101 von sich selbst sagt: Ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non alligarer, in sacerdotium tantum Domini, non in locum ecclesiae dedicatus. Auch Hieronymus wird gewöhnlich unter die presbyteros vagos gerechnet. Man kann solche

Fälle nach dem Ausdrucke des Sozomenus hist. eccles. l. VI. c. 34. οὐ πόλεώς τινος, ἀλλὰ τιμῆς ἕνεκα, Ehrenordinationen oder Ehrenpromotionen nennen. Nach Bingham (Tom. II. p. 172) giebt es außer den angeführten Fällen in der alten Kirche weiter kein Beispiel solcher Ordinationen.

e) **Die Forderung, daß jeder in der Diöces, in welcher er ordinirt worden, bleibe, und in keine andere übergehe, auch nicht mehr als ein Amt bekleide,** hängt theils mit der vorigen Regel zusammen, theils gilt sie vorzugsweise von den Bischöfen. Doch lehrt die Geschichte, daß in Ansehung dieses Punctes, welchem die Protestanten im wesentlichen beipflichten (vergl. Gerhard Loci theol. XII. p. 172 seqq. Böhmer Tom. I. p. 429 seqq.) von jeher viele Ausnahmen gemacht wurden. Von der Tonsur, als einem wesentlichen Erfordernisse der Ordination in späterer Zeit, wird in einem besondern Artikel die Rede seyn.

VI) **Rang, Immunitäten und Vorrechte des Klerus.** — Wenn von einem Range des Klerus im christlichen Alterthume die Rede seyn soll, so muß man den idealen Rang, den Rang der Kleriker unter sich, und den Rang derselben im bürgerlichen Leben wohl unterscheiden.

Was nun den idealen Rang der Geistlichen betrifft (wir kennen kein besseres Wort, um die Sache zu bezeichnen), so wird er schon im N. T. und bei den ältesten Kirchenvätern angedeutet. Die christlichen Lehrer werden Diener und Haushalter Gottes, nicht der Menschen genannt, und ihr Beruf als ein über alles erhabener und himmlischer gepriesen. Die Bischöfe sind nach den Briefen des Ignatius Stellvertreter Christi, deren Aussprüchen man eben so wie den Anordnungen Christi und der Apostel gehorchen, und welche man höher als Fürsten und Könige ehren müsse. Aber alle diese Schilderungen sind doch nur Selbstschätzungen und den Aeußerungen der Philosophen, Dichter, Künstler u. s. w. über den hohen Werth ihrer Wissenschaft und Kunst zu vergleichen. Sie sind nur etwas Ideales, wovon das, was in der Wirklichkeit gilt, nicht selten den schneidendsten Contrast bildet. So war es in den drei ersten Jahrhunderten in Ansehung der christlichen Bischöfe, welche in der Außenwelt gar keine oder sehr geringe Anerkennung fanden, und von welchen man den Ausspruch Christi Luc. 9, 48. Mt. 11, 11. u. a. umgekehrt anwenden konnte, daß der Größte im Himmelreiche der Kleinste auf Erden sei. Ueberhaupt stellt sich bis zu Constantin die Erfahrung heraus, daß der geistliche Amtscharakter keine große bürgerliche Bedeutsamkeit gab. Es läßt sich dieß an den Beispielen des Clemens von Alexandrien, Tertullian, Hieronymus, Origenes zeigen, die nicht sowohl wegen ihrer amtlichen Stellung, als wegen anderer Verdienste hoch in der Achtung ihrer Zeitgenossen standen. Eben so finden sich Beispiele vom Gegentheil, wo selbst das Episcopat nicht vor Mißhandlung schützte. Eines der merkwürdigsten Beispiele bietet Paulus von Samosata dar. Er war nicht nur ein Mann von einer imponirenden Persönlichkeit, sondern auch zugleich Bischof von Antiochien und Δουκενάριος, d. h. kaiserlicher Procurator. Dennoch konnte ihn weder sein hoher bürgerlicher noch geistlicher Rang vor Anklage und Absetzung schützen.

Ein inneres Rangverhältniß unter den Klerikern selbst hatte sich allerdings schon vor Constantin dem Großen und von der Zeit an gebildet, wo man die Geistlichen als ordo zu betrachten, und in ordines majores und minores zu unterscheiden anfing. Aber auch hierbei bedurfte es einer längern Zeit, ehe sich dieses Verhältniß so feststellte, wie wir es in der morgenländischen und abendländischen Hierarchie seit dem achten Jahrhunderte erblicken. Die meisten Schwierigkeiten hatte das Presbyterat (s. den Artikel Presbyter) mit dem Episcopate und Archidiaconate zu bekämpfen. Aber auch das Episcopat mußte sich später, gleichsam zur Strafe für die Unterdrückung der Presbyter durch die Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen manche Kränkung und Beeinträchtigung gefallen lassen. Unter den letztern entstand aber selbst wieder ein langer und hartnäckiger Rangstreit, welcher im Abendlande endlich durch das römische Supremat im Allgemeinen und auf die Art, daß nur einzelne Reclamanten übrig blieben, beendigt.

Was nun den bürgerlichen Rang des Klerus betrifft, so konnte erst seit Constantins Zeitalter an eine Bestimmung desselben gedacht werden. Unverkennbar ging man dabei aus von den Gesetzen und Observanzen des jüdischen Staats, so wie von der Staatsverfassung des römischen Reichs. In beiden aber waren die Sacerdotes und Pontifices ein mit hoher Würde bekleideter und mit besondern Vorrechten ausgestatteter Stand. Indem also die kaiserlichen Gesetze das Christenthum an die Stelle der alten Staatsreligion setzten, erhoben sie auch die christlichen Lehrer und Vorsteher zu demselben Range, welchen seither die Priester eingenommen hatten. Ja, man kann mit Recht behaupten, daß jetzt, nachdem die heidnischen Priester ihre Privilegien verloren hatten (Cod. Theodos. lib. 10, 53. l. 14), die dem ursprünglichen Christenthume fremde Idee eines äußerlichen Priesterthums erst realisirt wurde.

Besonders gelangte dabei das Episcopat zu einem vorzüglich hohen Ansehen, welches sich aus dem besondern Bedürfnisse erklären läßt, die christlichen Bischöfe den jüdischen Patriarchen wenigstens gleich zu stellen. Cod. Theodos. l. II. tit. 1. l. 10. lib. XVI. tit. 8. l. 1., theils in den besondern Vortheilen, welche für die Kaiser selbst daraus entstanden. Constantin der Große, welchen schon Euseb. de vita Constant. M. l. 1. c. 44. in vollem Ernste *κοινὸν ἐπίσκοπον ἐκ θεοῦ καθεσταμένον* schildert, nennt sich selbst *τὸν ἐκτὸς ἀπὸ θεοῦ καθεσταμένον ἐπίσκοπον*, und diese Benennung stand offenbar in enger Verbindung mit der Würde eines Pontifex Maximus, welche er, nach dem Beispiele der frühern Kaiser im Jahre 325, feierlich annahm. Zosim. hist. l. IV. c. 38. Rossii exercit. post. de Pontificatu M. Imperat. Romanor. praecipue Christianor. S. Graevii thesaur. antiq. Rom. Tom. V. p. 271 seqq. Kaiser Gratianus war der letzte, welcher diesen Titel führte; allein er diente, so lange er geführt wurde, sehr gut dazu, um mit dem öffentlichen zugleich das kaiserliche Ansehen zu heben, und die Einwirkungen der Kaiser auf die Kirchenversammlungen und die Bischofsweihen zu rechtfertigen.

Der Hauptvorzug aber, welchen die christliche Geistlichkeit vor den jüdischen und heidnischen Priestern erhielt, bestand in dem ihr übertragenen Censoramte, wodurch jeder Geistliche in seinem Kreise, und der

Bischof in seinem ganzen Sprengel als **Censor morum** bestellt wurde. Dadurch wurden selbst die höchsten Beamteten, und die Regenten für ihre Person einer geistlichen Gerichtsbarkeit, der Excommunication und Kirchenbuße unterworfen. Schon Kaiser Theodosius der Große unterwarf sich derselben (**Sozom. h. e. l. VII. c. 25.**) und er hatte bis auf Heinrich IV. hierin viele Nachfolger. — Wir finden diesen Grundsatz, daß das Geistliche über dem Weltlichen stehe, von den Kirchenvätern häufig und in verschiedenen Beziehungen wiederholt. Eine Menge hierher gehöriger Beweisstellen findet man in den Schriften der Kirchenväter, und mehrere derselben sind in das canonische Recht aufgenommen und haben dadurch noch größere Wichtigkeit erhalten. — Wie hoch aber auch hier das geistliche Ansehen gestellt wurde, so wenig wird doch dadurch etwas Näheres über den Rang der Geistlichen im bürgerlichen Leben und im Staatsverhältnisse bestimmt. Erst bei der Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums wurden solche Bestimmungen festgesetzt, und in der Carolingischen Monarchie erhielten die Bischöfe den Rang der Barone und Grafen, und nahmen als Reichsstände an allen wichtigen politischen und kirchlichen Angelegenheiten, worüber auf den Reichstagen, welche in der Regel zugleich Synoden waren, verhandelt wurde, einen regelmäßigen Antheil. Bei der spätern deutschen Reichsverfassung wurden die Bischöfe, Erzbischöfe und Aebte häufig zugleich Reichsfürsten und Kurfürsten. Die letztern wurden nicht selten mit den römischen Cardinälen in Rangstreit verwickelt. Diese Verfassung hat bis auf die durch die französische Revolution herbeigeführte Secularisation und Auflösung des deutschen Reichs fortgedauert, und hat auch in andern Ländern zum Vorbilde gedient.

Was nun die Immunitäten betrifft, die der Klerus von Constantin an im Römerreiche und auch in späterer Zeit erlangte, so ist dieß ein vielseitiger Gegenstand der Betrachtung. **Bingh. l. l.** hat ihn, was die frühere Zeit betrifft, **Vol. II. 6. 3.** in 14 §§. mit der Ueberschrift: **De clericorum immunitatibus respectu tributorum et civilium munerum aliarumque molestiorum functionum in imperio romano** ziemlich vollständig abgehandelt. Anlangend die spätern Jahrhunderte, so findet man gute Nachweisungen über diesen Punkt in Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung vom zweiten Bande an. Wir machen, um allzugroße Weitläuftigkeit zu vermeiden, nur auf das Wichtigste aufmerksam. Noch vor seinem Uebertritte zum Christenthume hatte bereits Constantin der Große einige Verordnungen zu Gunsten der christlichen Geistlichen erlassen, wodurch diese in Ansehung einiger bürgerlichen Vorrechte mit den heidnischen Priestern und jüdischen Vorstehern in eine Kategorie gesetzt wurden. Die Söhne Constantins vermehrten und bestätigten dieselben, und die Besorgnisse, welche durch Julians heidnische Zwischenregierung eingeflößt waren, wurden durch die günstigen Gesinnungen der gegen Kirche und Geistlichkeit vorzüglich liberalen Kaiser Valentinianus III., Gratianus, Theodosius des Großen, Honorius u. a. bald ganz verscheucht. Die besten Erläuterungen über die hierher gehörigen kaiserlichen Gesetze im Codex Theodosianus, Justinianus und in den Novellen (besonders **Cod. Theodos. Lib. XI. tit. 1. 16. 39. XII. tit. 1. XIII. tit. 1. 10. XVI. tit. 2. l. 1. 2. Novell. 12. 79. 83. 123. a.**) findet man bei Gothofredus, Ritter u. a.

Vergl. auch Planck's Geschichte der kirchlichen Gesellschafts-Verfassung Thl. 1. p. 289 ff. Was nun aber die einzelnen Freiheiten und Vortheile betrifft, so verdienen folgende als die vorzüglichsten genannt zu werden:

1) Die Befreiung sämmtlicher Geistlichen von allen bürgerlichen Aemtern. Die Verordnung Constantins des Großen für die Provinz Afrika vom Jahre 312 steht Euseb. h. e. l. X. c. 7. Sie wurde 319 und 330 erweitert und auf Italien, so wie auf die ordines inferiores ausgedehnt. Cod. Theodos. l. XVI. tit. 2. l. 1. 2. heißt es: qui divino cultui ministeria religionis impendunt, i. e. hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur. Bei der vorhin aus Eusebius angeführten Stelle ist zu bemerken, daß das griechische λειτουργία im allgemeinen, nicht aber im kirchlichen Sprachgebrauche genommen ist, und daß darunter insbesondere die sogenannten eben so beschwerlichen als kostspieligen Municipalitätsämter (Decuriones, Curiales etc.) verstanden werden. Daß auch die heidnischen und jüdischen Priester eximirt waren, ist aus Cod. Theodos. l. XII. tit. I. l. 75. XVI. tit. VIII. l. 3. 4. vergl. Symmach. l. X. ep. 54. zu entnehmen.

2) Die Befreiung von allen muneribus sordidis. Schon Constantin gab deshalb zwei Gesetze (Cod. Theodos. l. XVI. tit. II. l. 10. l. 14.), welche von Theodosius und Honorius bestätigt wurden. Die munera sordida hafteten theils auf der Person, theils auf dem Grundeigenthume. Manche Rechtsgelehrte, z. B. Gothofredus, rechnen auch die Augaria und peraugaria (Frohnfuhren, Botengänge) und das onus viarum publicarum et pontium instaurandorum unter die munera sordida. Auch von diesen Lasten wurden die Geistlichen als Personallast befreit. Doch fordert Cod. Justin. lib. I. tit. II. 1. 7. Nov. Justin. XXXI. c. 5. von den Geistlichen und Kirchengütern eine Concurrenz zur Reallast, und es wird ausdrücklich erklärt, daß die ὁδοστρωσία, ἡ γεφυρῶν οἰκοδομὴ ἢ ἀνανέωσις in dieser Beziehung nicht unter die munera sordida gerechnet werden sollen.

3) Von einer Steuer- und Abgabenfreiheit der Geistlichen ist oft die Rede, und da von Ambros. orat. c. Auxent. und lib. in Luc. 5. geklagt wird, daß die Kaiser Valens und Valentin der Jüngere die Steuern von den Geistlichen gefordert, so wird daraus mit Recht auf eine sonstige Befreiung geschlossen. Es ist aber unrichtig an eine allgemeine Steuerfreiheit zu denken. Der Census possessionum oder die Vermögenssteuer, die capitatio terrena, humana et animalium (Grund-, Gesind- und Viehsteuer) mußte entrichtet werden. Sozom. h. e. l. II. c. 21. Theodor. h. e. l. IV. c. 7. Die Befreiung betraf nur:

a) die Kopfsteuer (Census capitum), in wiefern diese pro militia, wovon die Geistlichen frei waren, entrichtet wurde. Doch sind die Meinungen über den Census capitum und die capitatio personalis, plebeja u. s. w. sehr verschieden. Vergl. Bingh. T. II. p. 229—32.

b) Verschiedene andere Abgaben und Leistungen, welche mit dem Census capitum größtentheils zusammenhingen. Es gehören dahin *α*) aurum tironicum (*Τιρωνικὸν s. στρατιωτικὸν χρυσίον.* Synes. ep. 79.) ein militairisches Handgeld. *β*) Equus canonicus, i. e. Stallung und Ausrüstung eines Pferdes zum Kriegsdienste, wie in der

altdeutschen Verfassung die Stallung eines Ritterpferdes. γ) Chrysargyrum (χρυσάργυρον) oder tributum lustrale, eine Abgabe, welche auf verschiedene Art auf Gewerbe (negotiationes) gelegt war, wovon aber die ordines inferiores frei waren. Bingh. Tom. II. p. 240—44. δ) Metatum, μάτατον. Es wurde darunter die Proviantlieferung und Naturalverpflegung des Militairs und einiger Staatsbeamten verstanden. ε) Collatio superindicta et extraordinaria. Man versteht unter Collatio (διαγραφή) oder Superindictio die außerordentlichen Communalabgaben und Umlagen. Die Befreiung lehrt Cod. Theodos. l. XI. tit. VI. XVI. tit. II. l. 8. 40. Cod. Justin. l. X. tit. 18. Justin. Nov. 131. c. 5.

4) Wenn man kein besonderes Gesetz, welches die Befreiung vom Militairdienste ausspricht, findet, so rührt dieß unstreitig daher, weil man dieß nach der Analogie der jüdischen und heidnischen Priester, als sich von selbst verstehend voraussetzte. Die unter Nr. 3. a und b erwähnten Exemtionen setzen sie auch wirklich voraus, und sind als das Consequens reale zu betrachten. Auch wurde zu allen Zeiten der Grundsatz: Ecclesia non sitit sanguinem, vom Staate anerkannt.

5) Von großer Wichtigkeit waren die Vorrechte, welche die Geistlichen in Ansehung der Civil- und Criminalgerichte genossen.

a) Kein Geistlicher durfte zum Zeugeneide vor Gericht gezwungen werden. Darin lag die officielle Erklärung, daß die Geistlichen als freie Bürger (ingenui) und nicht als Sclaven, welche der quaestio tormentorum ad testimonium unterworfen waren, d. h. gefoltert werden durften, zu behandeln seien. Cod. Justin. l. IX. tit. 41. lib. I. tit. 3. l. 8. Cod. Theod. lib. XI. tit. 39. l. 10.

b) Die Bischöfe durften nicht gezwungen werden, um als Zeugen vor Gericht zu erscheinen, und ihr Zeugniß zu beschwören, sondern es genügte, wenn sie in ihrer Wohnung vor einem Gerichtsdeputirten unter Vorlegung der Evangelien ihre Aussagen deponirten. Cod. Justin. l. I. tit. III. 1. 7. Cod. Theodos. l. XI. tit. 39. 1. 8. Vergl. Conc. Carthag. V. c. 1. Cod. can. Afric. c. 59. Conc. Tibur. c. 21. wo dieß auch auf die Presbyter ausgedehnt wird: Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur, quia sacerdotes ex levi causa jurare non debent.

6) Daß kein Geistlicher in Kirchensachen (in causis ecclesiasticis) vor das weltliche Gericht gezogen werden dürfe, verordnen eine Menge kaiserlicher Gesetze. Unter den Kirchensachen aber, welche nicht vor den δημοσίοις δικαστηρίοις verhandelt werden sollen, sondern bei welchen die Regel gilt: Sacerdotes de sacerdotibus judicent, sind zu verstehen:

a) Alle Religions- und Glaubenssachen und theologische Streitigkeiten, worüber nicht den weltlichen Richtern, sondern nur den Bischöfen, Presbyterien und Synoden eine Erkenntniß und Entscheidung zusteht.

b) Alles, was im weitern und engern Sinne zur Kirchenzucht gehört, es mag nun die Geistlichen selbst für ihre Person oder die Laien, als Gemeinde- und Kirchenmitglieder betreffen. Dieser Punkt ist in Beziehung auf die Kirchenbuße und Excommunication von besonderer Wichtigkeit. Durch diese Disciplinargewalt war dem Klerus ein großes Vorrecht eingeräumt.

Ursprünglich hatten die Kirchen kein anderes Corrections- und Besserungsmittel als die Absetzung vom geistlichen Amte und die Excommunication oder das Anathema. Seitdem aber die kirchlichen Synodalbeschlüsse ihre Bestätigung von der weltlichen Macht erhalten mußten, finden wir häufig Beispiele bürgerlicher Bestrafung kirchlicher Vergehungen. Dieß geschah seit dem arianischen Streite am häufigsten in Ansehung der Häretiker, und zwar aus dem Gesichtspunkte, daß die Häresie ein schweres Verbrechen sei, welches nicht bloß negativ, sondern auch positiv bestraft werden müsse. Die Verwaltung der Criminaljustiz blieb nämlich in allen Causis gravioribus in den Händen der weltlichen Obrigkeit. Nur die Causae leviores konnten auch von dem geistlichen Gerichte entschieden werden.

7) Der überaus wichtige Punkt von dem bischöflichen Schiedsrichteramte (Audientia episcopalis s. arbitrium episcoporum) in Civilsachen, welches auch die jüdischen Patriarchen hatten (Cod. Theod. l. II. tit. I. l. 10.) vgl. unten den Art. Patriarch, und von der Intercession in Criminalfällen (Conc. Sardic. c. 8. [lat.] Ambros. de officiis minist. lib. II. c. 29. August. ep. 153. Cod. Theodos. lib. IX. tit. 40. l. 15. 16.), gehört unter die schwierigsten Gegenstände der Alterthumskunde und Rechtsgeschichte, sowohl, was den Ursprung, als was die Bestimmung, den Umfang und die Grenzen dieses Privilegiums anbetrifft. Vergl. Bingh. Tom. I. p. 129 seqq. Tom. II. p. 215 seqq. Thomassin. discipl. eccles. P. II. l. III. c. 87. 95. 96. Planck Thl. I. p. 310 ff. Vergl. H. M. Hebenstreit histor. jurisdictionis eccles. ex legibus utriusque codicis illustr. Dissert. III. B. Schilting de origine jurisdictionis eccl. in causis civilibus. Lips. 1825. 4. Ferdinand Welkers Lehrbuch des Kirchenrechts §. 101., wo die Verschiedenheit der Grundsätze und des Verfahrens im römischen Reiche, im Mittelalter und nach dem heutigen Rechte sorgfältig entwickelt werden. Wie weit besonders im Abendlande die römische Hierarchie ihre Ansprüche auf immer höhere Bevorrechtungen des Klerus überhaupt und des Papstes insbesondere ausdehnte, werden wir noch in einigen Artikeln zu bemerken Gelegenheit haben. Sehr gründliche Nachweisungen über diesen Punkt findet man übrigens in Plancks Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung im dritten und vierten Bande.

VII) Veränderungen mit dem Begriffe des Klerus durch die Reformation. — Im Allgemeinen kann hierüber verglichen werden: Gottfr. Christ. Götze de conformitate ecclesiae apostol. et evang. Lutheranae in constituendis ministris. Lpz. 1724. 4. — Die Reformation, als die Rückkehr zum ursprünglichen Christenthume, verwarf natürlich das ganze künstliche Gewebe trügerischer Sophistik und hierarchischer Bestrebungen, und äußerte daher auch auf kein Element des kirchlichen Lebens einen tiefern Einfluß, als auf die Stellung und Verhältnisse der Geistlichen. Das Lebensprincip der Reformation war die Idee der religiös-sittlichen Freiheit, Selbstständigkeit und Mündigkeit des Menschen, die Idee, unabhängig von hierarchischer Gewalt, den Weg zum Heile, durch eigene freie Kraft und Entschließung, nach den Vorschriften der heiligen Schrift zu suchen und zu finden, folglich keiner Priesterkaste blindlings unterworfen zu seyn, sondern als freier Bürger unter freien Bürgern im Reiche

Gottes zu leben. Aus Priestern gingen sonach Geistliche, aus Richtern Führer hervor. An der Hand der heiligen Schrift erklärt die evangelische Kirche, daß, da im N. T. nur einer Hoherpriester genannt werde, nämlich Christus (Hebr. 4, 14. 8, 1 ff. 9, 11—15.), und alle Christen in einem gewissen Sinne zu Priestern erhoben würden (1 Petr. 2, 5.), da kein Opfer mehr zu bringen sei (Hebr. 10, 1—6. 10, 14. 27. Mt. 9, 14.), und man folglich auch keine Opferbringer mehr nöthig habe, der Geistliche der neuen Kirche nur ordentlich berufen und ordinirt seyn müsse, um als Lehrer des Evangeliums und als Verwalter der Sakramente zu gelten (Conf. Augsb. p. 13. Apol. A. C. p. 204. Art. Smalc. p. 334. Ueber das Priesterthum besonders Apol. A. C. p. 201, 265. Art. Smalc. 314. 352. Confess. Helvet. Cap. 18. Conf. Gall. art. 30. Ueberhaupt stimmen sämmtliche Bekenntnißschriften fast in keinem Punkte so überein, als wo sie gegen das Priesterthum und die Hierarchie reden. Vergl. Winers comparat. Symbolik. 2te Aufl. p. 172 ff. Am merkwürdigsten ist aber, daß schon Chrysostomus in seinem Buche vom Priesterthume (l. II. c. III.) mit Berufung auf 2 Cor. 1, 24. völlig ähnliche Grundsätze von der Gewalt der Geistlichen entwickelt. — Luther erklärt sich oft und deutlich über diesen Punkt in seinen Schriften. Wir heben nur eine hierher gehörige Stelle aus: „Und meine ich," sagt der hellsehende Mann, „aus diesem allen sei bekräftigt, daß die, so dem Volke „in Sakramenten und Wort fürstehend nicht mögen, noch sollen Priester „genannt werden; daß sie aber Priester geheißen werden, das ist nach „heidnischer Weise geschehen, oder es ist überblieben von des jüdischen „Volkes Gesetze, danach ist es zum großen Schaden der Kirche angenommen worden. Aber nach der evangelischen Schrift würden sie viel „besser genannt, Diener, Diaconi, Bischöfe, Haushalter, welche auch „bei der Welt von wegen ihres Alters Presbyteri, d. i. die Aeltesten, „genannt werden." Am stärksten spricht jedoch Luther gegen das Priesterthum in der Vergleichung christlicher und päpstlicher Bischöfe. Ausg. s. Werke von Walch Tom. XLI. p. 1334 ff. Diesemnach wurde im Protestantismus der Begriff des Geistlichen ein ganz anderer, als im griechischen und römischen. Der Begriff des Priesters, wie ihn die römische Hierarchie ausgebildet hatte, fiel weg, darum auch die Verwerfung der Priesterweihe als eines Sakraments, und die Ansicht von einem character indelebilis, den man dadurch erhalte. Vergl. Winer a. a. O. und p. 165. Man setzte die Bestimmung des Geistlichen in etwas mehr als in ein bloßes Fungiren kirchlicher Gebräuche, und was zwar nicht zunächst hierher gehört, man befreite ihn von den Fesseln des Cölibats. Das lebendige Wort der Apostel und ihrer Gehülfen hatte das Christenthum eingeführt, dadurch sollte es auch nach der Anordnung Christi und nach dem Beispiele seiner Boten verbreitet, erhalten und in seiner religiös-sittlichen Wirksamkeit gefördert werden. Diesen Begriff nahmen die Reformatoren wieder auf, und weil Wirken durch das lebendige Wort, d. h. durch Lehren und Unterrichten, die Hauptsache ihres Berufs war, so nannte man (wiewohl nicht ganz erschöpfend, wie wir weiter unten zeigen werden) die Geistlichen im protestantischen Cultus vorzugsweise **Prediger**, — „weil das Predigen ihr Hauptgeschäft ist, und ihre sämmtlichen Amts-

„geschäfte, — die Leitung des öffentlichen Gottesdienstes, — die See„lensorge, — die Belehrung der Beichtenden, die Verwaltung der „Sakramente, — die Einsegnung der Ehen, — der Religionsunter„richt der Catechumenen und die Aufsicht auf alles Religiöse in dem „Leben der Gemeinden überhaupt — sich auf den Beruf zur Predigt „des göttlichen Wortes stützen und die Verkündigung desselben in sich „fassen." — Wie würdig und ächt christlich nun diese Ansicht des Protestantismus von dem öffentlichen Kirchenlehrer seyn mag, so hat darum dessen ungeachtet der römische Katholicismus den protestantischen Geistlichen den Namen Prädicanten beilegen wollen. Wir werden im nächsten Abschnitte auf die eigenthümliche Stellung des Geistlichen in der protestantischen Kirche zurückkommen müssen.

VII) Vergleichende Rückblicke auf einzelne Rubriken dieses Artikels mit der kirchlichen Sitte und Gewohnheit unserer Tage. — Berücksichtigten wir die Rubriken dieses Artikels Nr. I. und II., so sahen wir, daß sich schon früh ein Lehrer- und Kirchendienerstand im Cultus der Christen bildete, und daß er durch eigenthümliche, dort angeführte Ursachen sich nach und nach so gestaltete, wie er noch jetzt in den beiden Systemen der griechisch- und römisch-katholischen Kirche vorhanden ist. Die Unterscheidung in ordines majores und minores ist geblieben, und überhaupt ist der Klerus hier in der Form erstarrt, welche er ungefähr bis zum 8. Jahrhundert angenommen hatte. Die Veränderungen, welche der Protestantismus in dem Begriffe eines Klerikers herbeiführte, haben wir bereits angeführt. Es flossen daraus gewisse allgemeine Grundsätze, die alle kirchliche Parteien, welche sich zum Protestantismus zählen, annahmen. Dahin gehört, daß sie die Nothwendigkeit eines christlichen Lehr- und Predigtamtes lehren und den geistlichen Stand für besonders wichtig in der Kirche erklären. Auch stimmen sie darin überein, daß sie den aus göttlichem Rechte abgeleiteten Primat und die Auctorität des römischen Pontificats verwerfen. Allein in der hierarchischen Anordnung weichen sie bedeutend von einander ab. Das Wichtigste, hierher Gehörige dürfte im Allgemeinen Folgendes seyn:

I) Die hohe oder Episcopalkirche in England harmonirt in Ansehung des Kirchenregiments fast in allen Stücken mit der Verfassung der orthodoxen und katholischen Kirche. Sie hat eine dreifache Priesterclasse und für jede derselben eine besondere Ordination.

1) Bischof (Bishop).
2) Priester (Priest).
3) Diaconus (Diacon).

Die durch Confessio Anglicana art. 36. verordnete consecratio archiepiscoporum et ordinatio presbyterorum et diaconorum, deren Ritual man im Common-Prayer-Book lesen kann, wird in Benthams englischem Kirchen- und Schulenstaat p. 233—61 ausführlich beschrieben. Wenn gesagt wird, daß die Bischöfe der hohen Kirche einander völlig gleich wären, so ist dieß nur von der Weihe, keinesweges von der Jurisdiction zu verstehen. Denn die Erzbischöfe von Canterbury und York sind allerdings Primaten, und der erstere wird noch durch besondere Vorrechte zum Range eines Patriarchen erhoben. — Die hohe Kirche erklärt übrigens den König für den obersten Regierer der Kirche, und überträgt

ihm, mit Ausschluß der rein priesterlichen Functionen, die höchste Kirchengewalt. Dieß sagt Art. XXXVIII. mit deutlichen Worten. — Eigentliche Ordines minores hat die Kirche nicht; denn die Vicars und Curates (Vicarii und Curati) haben die Diaconus- oder die Priesterweihe. Doch werden auch nach Constitut. c. 56. et 57. Ministri mere Concionatores zugelassen. Auch werden die Paedagogi seu Ludimagistri zum geistlichen Stande gerechnet, Can. 77. und nach can. 91. hat jeder Rector oder Pastor das Recht Ostiarios s. Clericos parochiales zu wählen, wobei als Regel vorgeschrieben ist: Omnis ejusmodi Clericus parochialis annos ad minus viginti natus erit et vita probabili, ac idonea legendi, scribendi et cantandi (quoad ejus fieri potest) scientia dicto eligenti cognitus. Dieß sind aber in der Wirklichkeit ordines minores. Ueber die kirchliche Verfassung Englands findet man die vollständigsten Nachrichten in Benthams englischem Kirchen- und Schulstaat, ferner in den historisch-statistischen Schriften von Alberti, Wendeborn, Kütter, Göde u. a. Vergl. Stäudlin's kirchliche Geographie und Statistik Thl. 1. p. 135 ff.

II) Die Grundsätze und Observanzen der Lutheraner sind nach der Verschiedenheit der Territorialverfassung verschieden.

a) In Schweden, wo die Geistlichkeit den zweiten Reichsstand ausmacht, besteht dieselbe aus Bischöfen, Dompröpsten, Pröpsten, Pastoren und Capellanen. Der Bischöfe sind 13, wovon aber 3 Superintendenten heißen, ob sie gleich Rang und Rechte der Bischöfe haben. Alle Bischöfe sind sich im Range gleich; der Erzbischof zu Upsala hat zwar einen höhern Rang, aber keine Jurisdiction über die Bischöfe, weshalb er eigentlich auch nur primus inter pares ist. Die Bischöfe erhalten eine besondere Weihe (das Formular dazu steht in Dunckels schwedischem Handbuche 1825 p. 137 ff.), tragen aber nur bei Amtsverrichtungen ein Pallium, so wie der Erzbischof bei feierlichen Gelegenheiten die Mitra und den Hirtenstab als Insignien hat. In Ansehung der übrigen Kirchenverfassung vergl. Stäudlin's kirchliche Geographie und Statistik 1r Bd. p. 238 ff. — Augusti's Betrachtungen über die Reformation und Kirchenverfassung in Schweden. Breslau 1815 p. 104 ff. — Friedr. Wilh. von Schuberts Schwedens Kirchenverfassung Thl. 1. p. 264 ff.

b) In Dänemark besteht die Geistlichkeit ebenfalls aus Bischöfen, Pröpsten, Pfarrern, Pastoren und Capellanen. Die obersten Geistlichen sind die Bischöfe; sie haben aber jetzt alle weltliche Gerichtsbarkeit verloren, und sind nur noch eine Gattung von Generalsuperintendenten. Vor dem Jahre 1660, also ehe der König unumschränkter Souverain wurde, wählte eine Versammlung der Pfarrer den jedesmaligen Bischof einer Diöces, und der König entschied nur, wenn die Wählenden nicht einig werden konnten. — Seit 1660 aber ernennt der König allein zu den bischöflichen, so wie zu allen andern Aemtern. Der König ist oberster Bischof und alle Bischöfe stehen unmittelbar unter ihm. — Als eine Art von Metropoliten kann der Bischof von Seeland angesehen werden, indem er die übrigen Bischöfe ordinirt und in den wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten von der Regierung um Rath gefragt zu

rden pflegt. Aber erzbischöfliche Rechte stehen ihm nicht zu. Stäud='s kirchliche Geographie und Statistik Thl. 1. p. 217—18.

c) Wie das Episcopat in Deutschland bei den Lutheranern schon in der :en Reformationsperiode an die Fürsten überging, welche dasselbe durch Consistorien verwalten ließen, wie in der neuesten Zeit protestantische Für=ı, z. B. der König von Preußen, der Herzog von Nassau wieder Bischöfe geführt, haben wir in dem Artikel Bischöfe in der christlichen Kirche). 1 in den Rubriken VIII. und IX. gezeigt. Wir tragen hier nur e Schrift nach, die über das erneuerte Episcopat in der preußischen onarchie nicht unwichtig ist. Die bischöfliche Würde in Preußens ıngelischer Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte des evangelischen Kir=nrechts, von Dr. Alfred Nicolovius. Königsberg bei Unzer 1834. 8. ıch die ältere Schrift von Thilo de episcopis inter protestantes. ps. 1774. 4. ist nicht ohne Werth. Wie verschieden nun die kirch=hen Aemter in der lutherischen Kirche benannt werden, zum Theil mit terthümlichen Namen, werden wir sogleich weiter unten zeigen.

III) Die Reformirten in Helvetien, Holland, Deutschland und chottland haben Amt und Titel eines Bischofs gänzlich abgeschafft, ıd gestatten jedem Pastor die Ausübung der bischöflichen Functionen, r Ordination, Confirmation u. s. w. Doch haben die Reformirten h darin an die Verfassung der alten Kirche näher angeschlossen, daß bei jeder Gemeinde drei Aemter, Pastoren, Aelteste, Gehülfen ein=richtet haben. In der Confess. Belgica art. XXXI. p. 190 heißt : Credimus, ministros divini verbi seniores et diaconos ad functio-s suas legitima ecclesiae dictione, cum nominis divini invocatione, ıque ordine, qui verbo Dei docetur, eligi debere. — Der Con-ns. Thorun. a. 1595 art. 7. p. 268 unterscheidet auch Superatten-ntes et Seniores, und zwar spirituales et seculares. Auch sind ese Amtstitel in manchen reformirten Ländern, so wie die Benennun=n Metropolitane (z. B. in Hessen, wo sie den Superintendenten eich geachtet werden) verfassungsmäßig eingeführt oder beibehalten erden. In andern aber wurden blos Präsidenten der Provinzial= oder eneralsynoden anerkannt. In Holland und einigen deutschen Provin=n ist die Presbyterial= und Synodalverfassung, wie sie ursprünglich on Calvin eingerichtet, in Genf aber frühzeitig wieder abgeschafft wur-, am vollkommensten erhalten worden.

IV) Das kirchliche Ministerium der evangelischen Brüdergemeinde steht aus Bischöfen, Senioribus civilibus, Predigern oder Presbytern nd Diaconen, welche aber keinen besondern Stand ausmachen. Der ischof ist an und für sich weder zur Direction der Brüderunität, noch niger dazu gehörigen Gemeinden berechtigt, sondern bedarf zu jedem mte, das er bekleidet, eines besondern Auftrags der Synode oder der Direction der Unität; die Seniores civiles haben über Aufrechthaltung r Verfassung und Disciplin der Brüderunität zu wachen. Den Pre=gern ist das Lehramt, die Verwaltung der Sakramente und der übri=en kirchlichen Handlungen aufgetragen. Ihnen sind die Diaconen als ehülfen in der Verwaltung aller ihrer Aemter beigegeben. Vergl. atio disciplinae unitatis fratrum Abschn. 8. p. 217—230.

Uebrigens bleibt es merkwürdig, daß es nicht leicht einen Titel r alten hierarchia ecclesiastica giebt, welchen man nicht bei den

Protestanten, besonders bei den Lutheranern, entweder historisch o
statistisch nachweisen könnte. Man findet die alten Titel fast ohne A
nahme und noch mit neuen vermehrt. Es giebt Erzbischöfe (in E
land und Schweden), Bischöfe (in den genannten und and
Ländern), Metropolitane (bei den Reformirten), Prälaten (v
zugsweise in Beziehung auf die landständische Verfassung), Aebte
Hannover und Braunschweig), Pröpste (Stifts- und Dompröpste w
lichen und geistlichen Standes), Decane (Dechanten), Antistites
Nürnberg und Zürich), General- und Specialsuperintendenten, A
juncten (Vicesuperintendenten, Ephoren), Pastoren (Pastores prima
Oberpfarrer, Compastoren), Ecclesiasten, Senioren (Seniores minis
rii), Inspectoren (Kirchen- und Schulinspectoren), Archidiaconen, D
conen (Syndiaconen, Subdiaconen, Helfer), Caplane (Capellani, H
capellane), Vicarien, Collaboratoren (Adjutoren, Substituten), Ka
cheten (Früh-, Mittags-, Abends- oder Vesperprediger), Candida
(ordinirte und nicht ordinirte), Küster (Kirchner, Meßner), Canto
(Succentoren), Organisten, Schullehrer (Ludimagistri, Praeceptor
Baccalaurei, Magistri, Rectores u. a.), Kirchenvorsteher, Kirchen
raten, Kastenvorsteher, Säckelmeister u. a.), Disciplin-Inspector
Adjuvanten, Altaristen.

Bei den meisten dieser Veränderungen gilt die schon gemac
Bemerkung, daß es zunächst nur ein Amt, das christliche Lehr- u
Predigtamt ist, welches durch die verschiedenen Benennungen bezeich
wird, und daß jeder ordinirte Geistliche mit wenigen Ausnahmen
allen kirchlichen Amtsverrichtungen berechtigt ist.

Es gilt nun der in der neuern Zeit oft aufgeworfenen Fra
in welchem christlichen Kirchensysteme der Geistliche seiner Bestimmu
und Wirksamkeit nach am höchsten stehe? Wir dürfen hier mit Z
versicht antworten: in der protestantischen Kirche. Der evangelis
Geistliche hat nicht mehr, wie wir im vorigen Abschnitte gesehen h
ben, im Sinne des katholischen zu gebieten, und als Vormund d
Volks zu befehlen, sondern er hat nur zu belehren, zu ermahnen,
führen, zu erziehen, und was er auf diese Weise nicht ausrichten kan
das muß er einem höhern Hirten überlassen. Er hat keine and
Waffen, als die Macht der Wahrheit, der unermüdeten Thätigkeit u
des eigenen Lebens. Er kann nicht durch Machtsprüche streiten, das s
das muß man glauben, und wer dagegen handelt, über den ergeht d
Bannfluch, sondern er muß mit allen abweichenden Meinungen u
mit allen widersprechenden Ansichten in die Schranken treten, muß sel
der erste seyn, der auf der Bahn des Guten, der Wahrheit und Si
lichkeit voranschreitet, und wer die beste Sache hat und am besten füh
der, und nur der soll siegen. Er darf endlich nie seine Ansichten de
jenigen, die er zu belehren und zu führen hat, unbedingt aufdring
wollen; denn das würde protestantisches Pfaffenthum seyn, sondern
muß die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Sache so zu heben und z
Ueberzeugung der Gemeinde zu bringen wissen, daß solche in und du
sich selbst siege und herrsche. Man übersehe die hier gleich anfan
gegebenen großen Schwierigkeiten und die Folgen dieser so ganz veränder
Stellung nicht, sie sind von großer Wichtigkeit. Es zeigen sich h
die drei großen Bedingungen des geistlichen Lebens im protestantisch

Cultus, gleich hohe geistige, als sittliche und religiöse Bildung und Kraft, und das entschiedene Vermögen auf andere Menschen moralisch einzuwirken, was wahrhaftig nicht so leicht erworben werden kann. Die evangelische Kirche verlangt, wie das Staatswesen in Republiken, Männer, welche durch sich selbst den Sieg über die Gegenpartei davon tragen, und in sich selbst ihre Bürgschaft haben, ohne ihnen irgend eine andere Waffe zu gestatten, als Ueberzeugung und Wahrheit. Ein hohes Ideal ist demnach dem protestantischen Geistlichen vorgehalten und in der Zeitdauer der protestantischen Kirche hat sich auch eine große Zahl von Männern gezeigt, die dieses Ideal zu erreichen strebten und noch streben. Man kann darum wohl behaupten, daß in den zuletzt verflossenen drei Jahrhunderten es keinen Stand im evangelischen Kirchenthume gegeben habe, der so viele Glieder zählte, die durch hohe geistige und sittliche Bildung, durch Beredsamkeit und hohe heilige Begeisterung für Amt und Beruf sich auszeichneten. Möge der Zeitgeist ihre wichtige, heilige Stellung nicht verkennen, möge die Bildung unserer jungen Geistlichen, so wie ihre anständige ökonomische äußere Stellung, besonders in dem neuern Staatenleben, ein Gegenstand der Aufmerksamkeit edler Volksvertreter seyn.

Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß der Ausdruck Prediger, womit man evangelische Geistliche gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, genau genommen doch zu eng ist. Er bezeichnet offenbar nur einen Theil des geistlichen Amtes, und ist also, da der Geistliche auch Catechet, Liturg und Seelsorger seyn soll, nicht umfassend genug. Ueberdieß ist es bemerkenswerth, daß mit dem Ausdrucke „Prediger" wirklich eine schmerzliche Einseitigkeit in der Beurtheilung der eigentlichen Stellung eines evangelischen Geistlichen hervorgetreten ist, daß viele Geistliche nicht nur ihr einziges Geschäft in die Predigt setzen, und daß ein großer Theil des Volks vom Geistlichen nichts weiter erwartet, als eben nur eine Predigt, wodurch denn die Stellung und Wirksamkeit des evangelischen Geistlichen sehr geschmälert wird, so daß man von kirchlicher Zucht und Seelensorge gar nichts mehr hören will. Jedoch können wir auch den Vorschlag einiger berühmter Schriftsteller in unsern Tagen nicht billigen, den Namen Priester unsern Geistlichen wieder zu vindiciren. Vergl. Göthe Wahrheit und Dichtung aus meinem Leben 2r Thl. p. 123. — Marheinecke Grundlegung der Homiletik. Hamb. 1811. — Löfflers Magazin 8r Bd. 1. St. p. 65 u. s. w. — Greiling Hieropolis. Magdeb. 1802 p. 102. Allein wir möchten doch nicht dazu rathen, unsre Geistlichen Priester zu nennen; denn nur zu leicht knüpft sich an den Namen die Sache, und an diese der Mißbrauch, und wenn, wie Göthe meint, die Priesterweihe so überaus wirksam sei, daß sie alles in sich vereinige, was nöthig ist, die heiligen Handlungen wirksam zu machen, und die Menge zu begünstigen, ohne daß sie eine andere Thätigkeit dabei zu entwickeln nöthig hat, als die des unbedingten Glaubens und Zutrauens; so möchte dieses gerade der hauptsächlichste Grund seyn, kein Priesterthum zu wollen. Wir bleiben daher dabei und erkennen ein bloßes ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta an, mag die Kirchenversammlung zu Trient dieses ministerium immerhin nudum genannt haben. Wenn darum auch in unsern Tagen noch der römisch- und zum Theil auch

der griechisch-katholische Priester (nur daß dieser in der priesterlichen Achtung noch tiefer steht, als jener) als ein von Christo bestellter Gewissensrichter, der die Sünden an Christi Statt vergeben und behalten kann, erscheint (eine Gewalt, die übrigens Menschen nie zustehen kann), so steht neben ihm nur der protestantische Geistliche als öffentlicher christlich-religiöser Volkslehrer da, der, indem er zu immer weiter fortschreitender wissenschaftlicher und sittlicher Bildung verpflichtet ist, nur durch die Macht der Glaubens- und sittlichen Wahrheiten, die er vorträgt und durch das eigene edle Beispiel zu wirken im Stande ist. Dem Ideale eines Verkündigers christlicher Wahrheit und Tugend, dürfte darum der protestantische Geistliche am nächsten kommen. Wenn wir von den kleinern kirchlichen Parteien, die zum Protestantismus gerechnet werden, und die den Kirchenlehrerstand gänzlich verwerfen, wie z. B. die Quäker, die frühern Anabaptisten &c., nichts bemerken, so geschieht es theils weil ihre Zahl gering ist, theils weil solche ihre frühern Ansichten wieder aufgegeben, und religiöse Sprecher in ihren Versammlungen hin und wieder besonders angestellt haben.

Werfen wir einen vergleichenden Rückblick auf die IV. Rubrik dieses Artikels: „Wahl der Kleriker," so können wir uns kurz fassen, indem mehrere der oben erwähnten Wahlarten gänzlich verschwunden sind und die Praxis in dieser Beziehung jetzt viel einfacher ist. Was die römische und griechisch-katholische Kirche betrifft, so haben wir bereits in andern Artikeln, z. B. Investitur, von der Besetzung der höhern geistlichen Aemter gesprochen. Die niedern geistlichen Stellen aber werden von ganzen geistlichen Corporationen, Klostervereinen, Capiteln, oder von den Districtsbischöfen, oder auch von einzelnen Patronen besetzt. Man vergleiche Dr. Andreas Müller's (Domvicars zu Würzburg) Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie in den Artikeln Domcapitel, Patronatrecht, Provision, wo das hier kurz Angedeutete weitläufiger erörtert ist.

In der evangelischen Kirche besteht überall, wo die Presbyterialverfassung nicht eingeführt ist, das Patronatrecht, und wird theils von Privatpersonen, theils von Corporationen, z. B. von einzelnen Gutsbesitzern, von Stadträthen, Stiftern, theils vom Landesherrn durch die Consistorien ausgeübt; daher die Benennung in Sachsen von Patrimonial- und Consistorialstellen. In den meisten lutherischen, und auch in einigen reformirten Ländern, hat die Gemeinde bei der Präsentation des Predigers, sie mag nun vom Patron oder Landesherrn geschehen, blos ein votum negativum. Gegen diese Beschränkung, oder, wie man es häufig genannt hat, Vernichtung des Wahlrechts, haben sich in der neuesten Zeit eine Menge, zum Theil leidenschaftliche Stimmen erhoben und die absolute Wahlfreiheit für die Gemeinden zurückgefordert. Jedoch hat die Erfahrung, wo man diesem Verlangen nachkam, eben nicht günstige Ergebnisse geliefert. Es hat sich gezeigt, daß dadurch den Leidenschaften ein großer Spielraum geöffnet wurde, und einsichtsvolle Regierungen gelangten zu der Ueberzeugung, daß die Selbstwahl der Gemeinden in Absicht auf die ihnen zu gebenden Geistlichen mehr Nach- als Vortheile herbeigeführt habe. Es verdient darum wohl beherzigt zu werden, was ein seiner Freimüthigkeit wegen geschätzter

Schriftsteller, nämlich Pahl in seinem öffentlichen Rechte der evangelisch-lutherischen Kirche 1827 p. 314—232 über diesen Gegenstand erinnert hat. Er sagt unter andern p. 318: „Unterdessen gehört dieß Wahrecht „unter die Dinge, die auf dem idealen Standpunkte betrachtet, in dem „trefflichsten Lichte erscheinen, während ihre Einführung, ins Leben versucht, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten kämpft oder mit einer „überraschenden Täuschung endigt. Es hat auch gerade in unsern Ta„gen der Widerspruch sich aufs neue dagegen erhoben, nachdem wir, „bei Gelegenheit der in bürgerlichen Kreisen eingeführten Gemeinde„wahlen, die Erfahrung gemacht haben, wie sehr es unserm Volke an „selbstständigem Urtheile und festem Willen fehlt, und wie leicht es der „Ränkemacherei und der Keckheit ist, seine Meinungen nach Belieben „zu lenken; und es kamen bei diesen Wahlen Skandale und Ergeb„nisse zum Vorschein, denen in dem kirchlichen Kreise die Veranlassung „abzuschneiden jeder Gutgesinnte für gerathen achten mußte."

Indem wir vergleichende Rückblicke von der Sitte und Gewohnheit unserer Tage auf Nr. V. und VI. der in diesem Artikel abgehandelten Rubriken thun, ergiebt sich, daß auch noch jetzt gewisse positive und negative Regeln angewendet werden, um Jemanden in den Klerikerstand aufzunehmen oder von demselben auszuschließen.

a) Griechisch-katholische Kirche. — Daß diese Kirche wegen ihres ungünstigen äußern Schicksals viel von ihrer frühern Selbstständigkeit verloren hat, haben wir schon mehrmals, namentlich auch im Artikel „Bischofsweihe" zu bemerken Gelegenheit gehabt. Die Wahlen der höchsten geistlichen Würden, z. B. des Patriarchen, der Erzbischöfe, Metropolitane, hängt meistens, wie in der Türkei, so auch in Rußland von der Regierung ab. Doch tritt in diesem Cultus der besondere Umstand hervor, daß die höhern Kirchenwürden nur mit Ordensgeistlichen besetzt werden können. Die Weltgeistlichen können nur bis zum Erzpriester adscendiren, und an ihre wissenschaftlichen Amtsleistungen macht man nur sehr geringe Ansprüche, indem sie mehr Liturgen sind und das Predigen von ihnen weniger verlangt wird. Mehr als die wissenschaftliche Bildung gilt auch jetzt noch die Orthodoxie unter den Wahlfähigkeitsbedingungen in der griechischen Kirche.

b) Römisch-katholische Kirche. — Hier ist zu bemerken, daß oft mehr die alten Namen, als die Sache geblieben ist. Will man sich darüber belehren, welche Praxis noch jetzt in der deutsch-katholischen Kirche Statt hat, so findet man gründliche Auskunft in Eichhorn's Grundsätzen des katholischen und protestantischen Kirchenrechts in Deutschland 1r Bd. p. 464 ff., wo alles hierher Gehörige in den beiden Abschnitten „Irregularität aus einem Defect" — und Irregularität aus Vergehen," wie es noch jetzt gilt, abgehandelt ist.

c) Die protestantische Kirche betreffend hat derselbe Verfasser ebend. p. 702 ff. in dem Abschnitte: „Eigenschaften des Ordinandus" — alles das zusammengestellt, worauf auch gegenwärtig noch Rücksicht genommen wird. — Alter, wissenschaftliche Tüchtigkeit und sittlicher Wandel machen ungefähr das aus, was in den verschiedenen deutschen protestantischen Landeskirchen als die Hauptsache bei der Wahl eines Individuums zum geistlichen Stande gilt. Für das Königreich Sachsen findet man in dem noch immer brauchbaren Wörterbuche des chur-

sächsischen Kirchenrechts von Philipp (Zeitz 1802) hierher gehörige Belehrungen; besonders aber in Webers sächsischem Kirchenrechte.

Anlangend die oben berührten Vorrechte und Privilegien, die der Klerus nach und nach gewonnen hatte, gilt im Allgemeinen die Bemerkung, daß einige sich erhalten haben, andere aber in den veränderten Sitten und in dem veränderten Staatenleben untergegangen sind. Auch in dieser Beziehung belehrt das von Eichhorn angeführte Buch, wir mögen nun die katholische oder die protestantische Kirche berücksichtigen. Für erstere ist auch nicht unwichtig der Artikel Immunität in Müllers Lexikon des Kirchenrechts, wo er von der sogenannten Real-, Lokal- und Personal-Immunität handelt. In Beziehung auf die letztere sagt der Verfasser: „Die Personal-Immunität der Geistlichen „besteht nach dem gemeinen Rechte hauptsächlich in dem Privilegium „einer vorzüglichen Achtung und Sicherheit ihrer Person, in der Frei„heit von allen Personallasten und in dem befreiten Gerichtsstande. In „unsern Tagen sind durch die partikular-rechtlichen Bestimmungen in „den meisten Staaten mannichfache Modificationen eingetreten, oder „gar die kirchlichen Immunitäts-Privilegien aufgehoben worden." Für die protestantische Kirche mag auch verglichen werden **A. F. Apel de juribus singularibus clericorum praecipue in Saxonia. Lips.** 1791. 4.

Noch ist zu bemerken, daß in den deutsch-protestantischen Ländern, welche ständische Verfassungen angenommen haben, mehrere Vorrechte, die man den Geistlichen sonst zugestanden, verloren gegangen sind. Dahin gehört z. B. im Königreiche Sachsen der Verlust des privilegirten Gerichtsstandes, der Verlust der Steuerfreiheit und dergleichen.

Nicht minder ist Einiges von dem Range zu erwähnen, welcher dem Klerus in der heutigen christlichen Welt zugestanden wird. Wir haben oben diesen Gegenstand berührt und von dem Range des römisch-katholischen höhern Klerus ungefähr bis zur Zeit der französischen Revolution und der in Deutschland erfolgten Secularisation gehandelt. Wir heben von da den Faden wieder auf und bemerken: In der neuern katholischen Kirche haben die politischen Ereignisse auch hierin viel verändert, und man scheint in manchen Ländern über die Rangbestimmung der katholischen Geistlichkeit noch in Verlegenheit zu seyn. Im Königreiche Baiern ist den Bischöfen nach den General-Commissarien und Regierungspräsidenten, und dem Erzbischofe nach den Ministern und Feldmarschällen der Rang angewiesen. Bei den Versammlungen der Landstände werden Geistliche zwar zugelassen, aber nicht als Geistliche, sondern blos als Inhaber und Verwalter des Kirchen- und Pfarrgutes. Derselbe physiokratische Grundsatz ist auch in den Constitutionen anderer Länder angenommen, und wird sogar als ein wichtiger Vorzug der neuern Staatsverfassungen von Schriftstellern gepriesen.

In der protestantischen Kirche waren, was den äußern Rang der Geistlichen betrifft, Grundsätze und Verfahren sehr verschieden. — In England blieben die Bischöfe in ihrem Wirkungskreise und Range als Reichsbarone (Lords) und Mitglieder des Oberhauses. Der Erzbischof von Canterbury hat den Vorrang vor allen Herzogen und Pairs, und der Erzbischof von York kommt ihm, mit geringen Modificationen, am nächsten.

In Schweden verlor zwar seit 1527 die Geistlichkeit an den Adel den Rang des ersten Reichsstandes, erhielt aber dennoch mit dem zweiten Range bedeutende Vorrechte und Vortheile. — In Dänemark haben sowohl die Bischöfe und Pröpste, als auch die niedere Geistlichkeit einen verhältnißmäßig und in Beziehung auf die höhern Civil- und Militairbeamten geringen Rang. — In Deutschland fand von jeher eine große Verschiedenheit in der Praxis Statt. In der Regel gingen die Würde und Rechte der Bischöfe an den Landesherrn, über; die Geistlichen aber, welche die bischöflichen Functionen zu verrichten hatten, die Consistorial- und Kirchenräthe, die Generalsuperintendenten u. s. w. wurden fast überall den höhern weltlichen Staatsbeamten untergeordnet, so daß häufig die Justiz- und Verwaltungsbeamten zweiter Instanz den Vorrang vor den Superintendenten hatten.

In Ländern, wo die alte Stiftsverfassung noch beibehalten wurde, z. B. im Königreiche Sachsen, in Hannover, Braunschweig, Würtemberg u. a., hatten die Aebte und Prälaten einen höhern Rang, welcher aber mehr der Corporation, als der Person anhing. — In der preußischen Monarchie sind seit 1817 die evangelischen Bischöfe den Oberpräsidenten, und die Superintendenten den Regierungs- und Landräthen gleich geachtet worden; was — im Vergleich mit der frühern Zeit — als eine nicht unbedeutende Rangerhöhung anzusehen ist.

Wie sich der äußere Rang der höhern griechischen Geistlichkeit im Morgenlande und in Rußland gebildet hat, konnte der Verfasser aus den ihm zugänglichen Quellen nicht erforschen. Er erinnert sich nur irgendwo gelesen zu haben, daß die höhern Geistlichen in Rußland mit den Militairgraden rangiren. Einzelne, doch im Ganzen sehr ungenügende Notizen über die russische Kirche giebt Robert Pinkerton in seinem sonst vieles Treffliche bietenden Buche: **Russia, or miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. Lond. 1833. 8. p. 225 seqq.**

2.

Klerus,

liturgische Kleidung, Amtstracht desselben.

I. Spuren einer besondern Tracht für die kirchlichen Beamten in den frühesten christlichen Versammlungen finden sich im N. T. nicht, kommen aber wohl schon früher als im 4. Jahrhundert vor. II. Einige allgemeine Bemerkungen über die Kleidung im frühesten christlichen Alterthume und über den Umstand, daß man für die liturgische Kleidung des Klerus zuletzt die altgriechische und römische Tracht beibehielt. III. Geistliche Amtstracht, wie sie noch jetzt in den drei Hauptkirchen der Christenheit Statt findet, A) in der griechisch-katholischen, B) in der römisch-katholischen, C) in der protestantischen Kirche.

Literatur. Brunonis, Signiensis Episcopi, expositio de vestimentis episcopalibus in d'Acherii Spicileg. veter. scriptor. T. XII. p. 93—100. — Manoel Severin de Faria discurso da origem e grande antiguidade das vestes que usa por habito ecclesiastico o Clero de Portugal in sein. Discurs. var. polit. (Evora 1624. 4.) p. 158—185. — And. du Saussay Panoplia sacerdotalis, seu libri XIV. de venerando sacerdotum habitu, ed. 2. Paris 1681. 4 Bde. — Joan. du Tour liber singul. de amictu, veste sacerdotali, de origine, antiquitate et sanctitate vestium sacerdotalium legis naturae, Mosaicae et evangelicae, et de praecepto hominibus dato orandi in ecclesia nudo capite. Paris 1662. 4. — (Jac. Boileau) Hist. disquisitio de re vestiaria hominis sacri, vitam communem more civili traducentis. Amsterd. 1704. 12. — Filip. Bonnani la Gerarchia ecclesiastica, considerata nelle vesti sagre e civili, usate da quelli, li quali la compongono, espresse e spiegate con le imagini di ciasun grado della medesima. Rom. 1720. 4. — Bingham Antiquitt. ecclesiast. Vol. II. l. 6. c. 4. §. 15 seqq., mit der Ueberschrift: Leges de sacerdotum habitu praecipientes, enthält Einiges hierher Gehörige. — Baumgarten Erläuter. der christl.

Alterth. 6. Hauptst. Von der Kleidung der Geistlichen. — Augusti Denkwürdigkk. Bd. 11. p. 299 ff. — Binterim Denkwürdigkeiten Bd. IV. p. 188 ff. — Calvoer Rituale ecclesiast. P. 2. Sect. 3. cap. 25. de vestimentis sacerdotalibus antiquae eccles. und cap. 28. de vestimentis sacerdotum evangelicae ecclesiae in genere. — Flügge Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Bd. 1. p. 240 ff. Bd. 2. p. 259—66. — Eisenschmidt Geschichte der Kirchendiener Thl. 1. p. 135 ff. — Ziemlich vollständig, wenn auch etwas ungelehrt ist Fr. Grundmayr Lexikon der röm.-kath. Kirchengebräuche 3. Ausg. Augsb. 1823, unt. d. einz. Artt. — Vorzüglich brauchbar ist A. F. Gräser die röm.-kathol. Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung. Halle 1829. 8. 3. Abschn. Cap. 1 ff. — Manches hierher Gehörige findet sich auch bei Octav. Ferrarius de re vestiaria libri septem. ed. 3. Patav. 1685. 4., abgedruckt in Graevii Thes. antt. rom. Tom. VI. p. 1033 seqq. — Die Monographien über einzelne Bestandtheile der geistlichen Amtstracht sind unten am gehörigen Orte nachgewiesen.

I) **Spuren einer besondern Tracht für die kirchlichen Beamten in den frühesten christlichen gottesdienstlichen Versammlungen finden sich im N. T. nicht; kommen aber wohl schon früher als im 4. Jahrhundert vor, wie man gewöhnlich annimmt.** — Mehrere Schriftsteller der römischen Kirche leiten nach einer angeblichen Tradition die geistliche Amtstracht schon aus dem apostolischen Zeitalter her, und finden Anspielungen darauf bereits im N. T. Aber das Letztere ist ganz ohne Grund, indem eine Folgerung aus 2 Tim. 4, 13. von dem φελόνη, pallium, des Apostels gar zu ungereimt wäre. Dagegen aber ist wahr, daß sich schon in den ältesten Zeiten Traditionen über gewisse Insignien der Apostel verbreitet haben. Es gehört dahin die Erzählung des Hegesippus von dem Leinwand-Leibrock des Jacobus (Eusebius h. e. l. II. c. 23.), von dem goldenen Stirnbande, Lamina, des Johannes, Jacobus und Markus. Vergl. J. Gottl. Heineccius de habitu et insignibus sacerdotalibus Apostolorum. Lpz. 1702. 4., auch in seinen Opusc. var. Hall. 1735. 4. p. 1—79. — Jo. Andr. Schmidt dissert. de habitu et insignibus Apostolor. sacerdotalib. Helmst. 1705. 4. — J. F. Cotta dissert. de lamina pontific. App. Joannis, Jacobi et Marci, und von dem Prachtmantel des Bartholomäus (Abdias Babyl. l. VIII. c. 2.) vergl. Deyling observatt. sacc. P. II. p. 613 seqq. — Auch gehören hierher die im Koran stets vorkommende Benennung der Apostel: Al Hawarium, d. h. Candidi, Albati, wegen der weißen Mäntel, welche sie getragen haben sollen. Indem man sich dagegen erklärte, hat man nicht sowohl das historisch Unrichtige, als vielmehr das Unwahrscheinliche hervorgehoben.

Man nimmt gewöhnlich an, daß erst mit dem 4. Jahrhundert eine besondere Amtstracht oder liturgische Kleidung für den Klerus üblich geworden sei. In der römischen Kirche findet man diese Meinung Thomassin discipl. eccles. P. I. l. II. c. 45 seqq., noch deutlicher Pellicia de christ. eccles. politia P. I. p. 120. Noch allgemeiner wird dieß von protestantischen Gelehrten behauptet. Man sehe unter andern Eisenschmidt Geschichte der Kirchendiener 1. Abthl. Erfurt

1797 p. 137 ff., Neander Antignosticus p. 310. Dieser Annahme aber scheinen folgende Gründe entgegen zu stehen:

a) Der Ursprung des Christenthums aus dem Judenthume, so wie die Analogie anderer Religionen. Seit dem dritten, und freilich noch mehr seit dem 4. Jahrhundert wurde die geistliche Amtstracht öffentlich und prachtvoller, und es ist unverkennbar, daß die Vorschriften des A. T. eben sowohl, als die Sitte des griechischen und römischen Tempel- und Priesterdienstes hierbei zum Vorbilde und zur Bezeichnung der verschiedenen geistlichen Classen- und Rangordnungen diente. Der Einwand, daß die christlichen Kleriker zur Zeit der Verfolgung sich in einer besondern liturgischen Kleidung nicht sehen lassen durften, erledigt sich dadurch, daß man die Kleidung der Geistlichen bei kirchlichen Functionen und im gemeinen Leben unterscheidet. Würde man wohl, wenn in China oder der Türkei die christlichen Geistlichen sich nicht im Ornate sehen lassen, daraus schließen können, daß sie auch in den gottesdienstlichen Versammlungen ohne denselben erscheinen und die Sakramente in gewöhnlicher bürgerlicher Kleidung administriren?

b) Ein anderer Grund für die liturgische Kleidung noch vor dem 4. Jahrhundert läßt sich auch aus der frühern Form des Gottesdienstes aus der Missa Catechumenorum und Fidelium herleiten. Schloß sich nämlich an dieselbe, indem sie im zweiten Seculo schon begann und im dritten sich immer mehr ausbildete (s. den Artikel Katechumenen), die disciplina arcani an (s. den Artikel), die so vieles aus dem heidnischen Cultus in den christlichen brachte; so ist es wohl keine leere Vermuthung, daß der Administrator der heiligen Handlungen ebenfalls einer gewissen solennen Kleidung nicht ermangelte. Man lese die Beschreibungen, welche in den apostolischen Constitutionen und in den mystagogischen Katechesen des Cyrillus von Jerusalem von den Ceremonien bei der Taufe und Communion gegeben werden, und frage sich, ob dazu ein gewöhnlicher Civil- und Gesellschaftsrock passe? Die Täuflinge mußten ἐν λευκοῖς, in albis, oder mystischen Kleidern erscheinen, und hießen davon grex niveus. Ist es wohl wahrscheinlich, daß der Täufer wie ein gewöhnlicher Mann angezogen gewesen seyn sollte? Bei der Taufe des Theodosius des Jüngern waren alle Großen des Reichs in weißer Kleidung (omnes candidati, ut existimaretur multitudo nive repleta. Baronii Annal. ad a. 401). Kann man wohl annehmen, daß die dabei thätigen Geistlichen ohne Costüm gewesen wären?

c) Auch scheint eine offenbare Inconsequenz darin zu liegen, wenn man zwar schon vom 2. oder 3. Jahrhundert an eine vollständig ausgebildete Hierarchie und ordines majores und minores annehmen, und doch keine Amtskleidung für diese Periode zugeben will. Wir haben schon aus dem 4. Jahrhundert kirchliche Verordnungen, wodurch etwas über die den verschiedenen Graden zukommende Kleidung bestimmt wird. Es gehören hierher Conc. Laod. c. 22. (a. 361). Das Conc. Carthag. IV. (a. 399) c. 41. verbietet den Diaconen die Alba zu tragen nisi in sacro ministerio. Aehnliche Verbote sind in spätern Synoden oft wiederholt worden. Es wird also in den erwähnten Stellen die amtliche und außeramtliche Tracht unterschieden, woraus sich abnehmen läßt, daß die Kleriker einer doppelten Tracht bei dem und außer

dem Kirchendienste sich bedienten. Außerdem haben wir noch das Zeugniß des Hieronym. Comment. in Ezech. c. 44., wo es heißt: Religio alterum habet habitum in ministerio, alterum in usu vitaque communi. Per quae discimus, non quotidianis et quibuslibet pro usu vitae communis pollutis vestibus nos ingredi debere in sancta sanctorum, sed munda conscientia et mundis vestibus tenere Domini sacramenta.

Aus diesen und andern Wahrscheinlichkeitsgründen läßt sich der Beweis führen, daß eine gewisse geistliche Amtstracht bei liturgischen Verrichtungen bereits vor dem 4. Jahrhundert sich zu bilden anfing.

II) Einige allgemeine Bemerkungen über die Kleidung im frühesten christlichen Alterthume, und über den Umstand, daß man für die liturgische Kleidung des Klerus zuletzt die altgriechische und römische Tracht beibehielt. — Die Toga als die ausgezeichnete Tracht der alten Römer fing schon an unter der Regierung des Augustus und der hingesunkenen Freiheit in Verfall zu gerathen. Die Weichlinge bedienten sich lieber des bequemen Birrus oder der Lacerna, ob es gleich streng verboten war, in dieser Kleidung auf öffentlichen Plätzen, in dem Circus und vor Gericht zu erscheinen. Nach zwei Jahrhunderten war die Liebe zur Sitte der Väter in dem alten Römersinn so sehr dahingeschwunden, daß der Kaiser Hadrian besondere Edicte erlassen mußte, um die Toga im Gebrauche zu erhalten. Diesen Birrus nahmen auch die abendländischen Lehrer an, da sie anfingen, sich als einen besondern Stand zu betrachten. Die morgenländischen Christen oder vielmehr einige ihrer Lehrer und ausgezeichneten Männer wollten gern ihre Brüderschaft für eine Anstalt höherer Einsicht gehalten wissen, ahmten daher auch im Aeußern den Philosophen in den Schulen nach und trugen den Mantel pallium philosophicum. Dasselbe thaten ihnen die Asceten nach. Der Philosophenmantel war nicht rund geschnitten, sondern viereckig und reichte bis auf die Füße. Wie ungefähr gegen das Ende des 3. Jahrhunderts die Kleidung der abendländischen Lehrer ausgesehen haben mag, davon zeugt die Abbildung des Petrus und Paulus in Buonaroti's Bemerkungen. Daß es aber in diesem Zeitraume, d. h. unmittelbar vor und nach Constantin, eine solche Kleidung gegeben habe, erhellt aus des Eusebius Kirchengeschichte l. 18, der sie, nebst Abbildungen von Jesu selbst sah. Vergl. Ge. Wilh. Overkampf diss. de vestitu, praecipue pallio veterum philosophorum. Jen. 1733. 4., und besond. C. W. F. Walch de pallio philosophico veterum christianorum. Jen. 1744. 4.

Auch die Tunica wurde noch häufig getragen, nur etwas weiter und länger als in frühern Zeiten. Daher schürzte man sich auf Reisen und nahm noch eine Art kurzen Mantel, von dichtem Tuche über die Schultern, Sisyra genannt, wie aus der Abbildung des guten Hirten auf alten geschnittenen Steinen zu ersehen ist. Da weißes Tuch, rein gehalten und oft gewaschen die Hauptfarbe der Kleidung in alten Zeiten war, so scheinen auch die Christen, wenigstens die Wohlhabenden und Angesehenen unter ihnen, dieselbe beibehalten zu haben, wovon sich auch einige Spuren in den Kirchenschriftstellern finden. So empfiehlt sie Clemens der Alexandriner, indem er in seinem Pädagogen

es, daß die Geistlichen die Toga und Tunica verachten, und dagegen an der Mönchskleidung ihr Wohlgefallen haben. Aehnliche Aeußerungen findet man auch bei Salvianus, Paulinus, Nolanus und andern Schriftstellern dieses Zeitalters, und wahrscheinlich ist es diesem Eifer zu verdanken, daß die Mönchstracht nicht in die Kirche eingeführt worden ist.

3) Aller Anstoß, welcher vielleicht dennoch durch die griechische und römische Kleidung, dergleichen Toga, Tunica, Birrus, Dalmatica u. a. waren, gegeben werden konnte, wurde dadurch entfernt, daß damit die Insignien und Ornate der jüdischen Priester des A. T. verbunden wurden. Besonders scheint Gregor der Große dahin gewirkt zu haben, daß der geistliche und gottesdienstliche Ornat in jeder Hinsicht die Form des Antiken habe. Am deutlichsten zeigt sich dieß bei dem Pallio, dessen verschiedene Bedeutung man kennen muß, um nicht auffallende Widersprüche zu finden. Das Pallium, wovon Tertullian redet, und welches nach Salmasius das griechische τετράγωνον ist, und späterhin auch Cappa heißt, war die gewöhnliche Mönchstracht, deren Annahme Cölestinus und andere tadelten. — Aber das Pallium, welches ὠμοφόριον hieß, und dem Ephod des A. T. entsprach, war die Hauptinsignie des Bischofs, Patriarchen u. s. w.

Wie nun aber aus dieser altgriechischen und römischen Tracht sich nach und nach noch ein besonderer Typus, der in den verschiedenen Kirchensystemen stehend geworden ist, und bis auf den heutigen Tag fortdauert, gebildet hat, damit soll sich der nächste Abschnitt besonders beschäftigen.

III) Geistliche Amtstracht, wie sie noch jetzt in den drei Hauptkirchen der Christenheit Statt findet; A) in der griechisch-katholischen, B) in der römisch-katholischen, C) in der protestantischen Kirche.

A) In der griechisch-katholischen Kirche. — Hier muß besonders bemerkt werden, daß eine eigenthümlich prächtige Kleidung für die kirchlichen Verrichtungen und eine besondere Kleidung für die Geistlichen im gewöhnlichen Leben zu unterscheiden ist. Jene ist, wo es die Ortsverhältnisse gestatten, sehr prächtig, diese aber selbst bei dem Patriarchen, Erzbischöfen und Metropolitanen höchst einfach, indem die Letztern insgesammt aus den Klöstern gerufen, auch die frühere Klosterkleidung beibehalten. Am glänzendsten erscheint bei feierlichen liturgischen Functionen

a) der Patriarch, und namentlich der zu Constantinopel. Sein Anzug erinnert ganz an die alte Pracht des byzantinischen Reichs. Sobald er in die Kirche kommt, um persönlich sich gewissen liturgischen Verrichtungen zu unterziehen, so nimmt er Platz auf einem für ihn eigends bestimmten Stuhl, der künstlich gearbeitet und reich verziert ist. Die Diaconen besorgen sein Ankleiden, indem er in seiner gewöhnlichen einfachen Kleidung in der Kirche von seiner Wohnung aus erscheint. Jetzt hat er eine mit Edelsteinen und Perlen besetzte Krone auf dem Haupte. Von beiden Seiten hängt herab eine weiße, breite Binde, die mit goldenen Kreuzen durchwirkt ist, ὠμοφόριον genannt, Ern. Sal. Cyprian de Homophorio Episcoporum Graecorum. Helmst. 1698. 4. (verschieden von dem Homophorium

in der römischen Kirche, wie wir bald weiter unten sehen werden). Mystisch soll dieses **homophorium** an den guten Hirten erinnern, der das verirrte Lamm oder Schaf auf den Achseln trägt. Unter demselben findet sich ein kurzer Rock, σάκκος genannt, der aschfarbig ist, auf welchem goldene Kreuze mit himmelblauem Grunde angebracht sind (vergl. **Andr. Ritter diss. de vestibus clericorum crucis figura notatis. Gryphisw 1704. 4.**). Das Ende der Aermel und der unterste Saum ist mit Perlen und Edelsteinen besetzt. Unter diesem kommen die Aermel von dem Unterkleide, ὑπομανίκιον, mit einem rothen Grund und goldenen Blumen hervor, in der rechten Seite hängt das Kniestück ὑπογονάτιον. Es ist ein rautenförmiges Stück Sammt= oder Seidenzeug auf Pappe oder steifes Tuch genäht. Der Durchmesser beträgt ungefähr eine gute halbe Elle. An der einen spitzwinkeligen Ecke dieses Rhombus wird er an den Gürtel befestigt, so daß er auf der rechten Seite auf dem Knie herunterhängt. An den übrigen drei Ecken befinden sich dicke seidene Quasten. Auf dem Sammte oder dem seidenen Stoffe ist ein Kreuz gestickt. Es soll den Sieg über den Tod, die Macht über die bösen Geister und die Stärke, sie zu überwältigen, bedeuten. Deshalb wird es, sagt man, an den Lenden getragen, wo sich des Menschen Stärke befindet. Von dem Genicke an hängt vorn herab unter dem kurzen Rock ein langer Streif (ἐπιτραχήλιον) auf rothem Grunde mit goldenen Blumen, unter diesem folgt der lange Leibrock bis auf die Füße (στοιχάριον) von weißer Seide. Diesen verschiedenen Kleidungsstücken legt die griechische, wie die römische Kirche eine besondere mystische Bedeutung unter, woraus sich der hohe Werth erklären läßt, den Klerus und Volk auf diese liturgische Kleidung legen. Mit der rechten Hand segnet der Patriarch, mit der linken hält er nach der linken Schulter den Patriarchalstab, der mit Schildkröte und Perlmutter eingelegt ist, und an dem obersten Ende zwei gegen einander gerichtete Schlangenköpfe von Elfenbein und die Länge herunter sechs elfenbeinerne Knöpfe hat. Wenn der Patriarch das hohe Amt hält und consecrirt, nimmt er die Krone vom Haupte und giebt den Patriarchalstab dem Archidiaconus, oder in seiner Abwesenheit dem Diaconus. Die Krone setzt er nach geendigten Ceremonien wieder auf und nimmt den Stab zurück.

b) Was die Erz= und Bischöfe betrifft, so kommt ihre außerkirchliche Tracht mit der des Patriarchen völlig überein. Sie ist die einfache schwarze Klosterkleidung. In der Kirche aber bedienen sich die Erzbischöfe bei der Messe folgender Kleidung: Erst ziehen sie einen langen Rock an (στοιχάριον), der bis auf die Füße reicht. Denselben schürzen sie mit einem Gurte, binden die Aermel nahe an den Händen auf und legen um den Hals eine Stola (ἐπιτραχήλιον), deren Enden mit Franzen versehen sind, und vorn bis an die Füße herunterhangen. Ueber denselben ziehen sie einen kurzen Leibrock mit abgekürzten Aermeln, welchen sie σάκκον heißen und an beiden Seiten zubinden. Um den Hals wird ein Streif geknüpft, welcher hinten und vorn herunterhängt und mit verschiedenen Kreuzen versehen ist. An der rechten Seite aber hängt ein rautenförmiges Viereck (ὑπογονάτιον) mit dem Bildnisse Christi, oder eines Kreuzes, welches an dem Leibrocke befestigt ist, und worüber wir schon bei der Patriarchalkleidung gesprochen haben. Die

Kirchenkleidung eines Bischofs kommt mit der erzbischöflichen ganz überein, nur daß jener anstatt des Leibrockes einen rund umgenäheten Mantel trägt (φελώνιον), welcher vorn bis unter den Gürtel, hinten aber bis auf die Waden hinunterhängt und wegen der vielen Kreuze auch πολυσταύριον genannt wird.

Fast dem bischöflichen feierlichen Costume ist das den Archimandriten zugehörige gleich. Es sind Aebte von einzelnen angesehenen Klöstern, die honoris causa so genannt werden, oder wirklich Erzäbte oder Generaläbte, weil sie über andere Aebte und Klöster die Aufsicht führen. Solche Archimandriten sind auch zuweilen die geistlichen Beamten, deren sich die Patriarchen, Erzbischöfe, Metropoliten und Bischöfe bei der nöthigen Geschäftsführung bedienen. Ihre Kleidung ist fast die der Bischöfe. Nur ist das Homophorion nicht so lang und reicht nur mit seinen beiden Enden bis an die Brust, in welcher Gegend ein Kreuz von edlem Metalle befestigt ist, das unter dem Namen des Archimandritenkreuzes bekannt ist.

Etwas einfacher ist die liturgische Kleidung der Priester. Sie besteht aus dem στοιχάριον, dem langen, oft prächtig gestickten Rock, aus dem ἐπιτραχήλιον, der Stola um den Hals, die bis auf die Füße herabreicht, und aus dem φελώνιον oder aus dem runden zugenäheten Mantel, den der Priester anders, wenn er Messe liest, anders, wenn er den Kelch in Prozession trägt, zu gestalten pflegt. Dieses Phelonium ist ein weiter Mantel, den man aber nicht um, sondern überhängt, weil er wie ein Weiberrock zusammengenäht ist, so, daß man den Kopf von unten her durchstecken muß. Die Hände sind dadurch ganz bedeckt. Wenn die Priester die Hände brauchen, so müssen sie den Mantel aufheben. Dieses Phelonium ist von Sammt oder anderm weichen Zeuge, mit Gold und Silber gestickt, aber auch mit Steinen besetzt. Die Farbe ist bald weiß, bald schwarz. Dieses prächtige Gewand hat der Priester allemal bei der Communion oder sonst bei einem feierlichen Kirchendienste an. Der Protopope, Erzpriester, hat außer den jetzt erwähnten Kleidungsstücken noch das bereits beschriebene Epigonation, d. i. den rautenförmigen Knieschmuck.

Die Diaconen tragen beim Kirchendienste das Stichar (στοιχάριον), d. i. einen langen Rock, wie die Priester, doch ohne Gürtel und daneben eine Stola, welche ein langer Streif ist, der über die linke Schulter hinten und vorn herunter hängt, und mit den Worten ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος bezeichnet ist. Man wird sich die jetzt beschriebene liturgische Kleidung der griechisch-katholischen Kirche recht deutlich versinnlichen können, wenn man die Abbildungen davon zur Hand nimmt, die sich bei Heineccius und fast noch deutlicher bei Elsner finden.

Im gemeinen Leben besteht die Kleidung der Popen in einem langen Unterrocke, der mit dem ledernen Gürtel zusammengebunden ist und einem noch weitern Ueberrock, der die Gestalt eines Schlafrocks mit weiten Aermeln hat. Er ist willkührlich von Tuch oder Zeug, auch von willkührlicher dunkler Farbe, als violet, dunkelblau, braun und dergleichen. Die meiste Zeit des Jahres tragen sie große Pelzmützen und einen Stock. Diese Kleidung, die ihr Eigenthum ist, hat bei den Meisten ein eben so schmutziges und zerrissenes Ansehen, als die Kirchenkleidung prächtig ist.

B) **Amtstracht der Geistlichen in der römisch-katholischen Kirche.** — Hier muß man unterscheiden die der Christenheit eigen zugehörige Kleidung (Talar, superpelliceum und birretum), und die wirkliche der Kirche zugehörige Meßkleidung. Erstere ist Privatkleidung und wird nicht geweiht, letztere aber mit eigenen im Pontificale rom. vorgeschriebenen Ceremonien zum heiligen Gebrauche durch den Bischof eingeweiht. Ueber dem gewöhnlichen schwarzen Leibrocke (Frack) tragen sie zuerst den Talar, einen langen schwarzen Tuchrock von ziemlicher Weite, vorn zugeknöpft mit langen herabhängenden Aermeln, welche den Armen nicht zur Bekleidung dienen sollen, sondern oben nach der Seite zu eine Oeffnung haben, wodurch die Arme beim Anziehen durchgesteckt werden können. Dieser Talar ist wahrscheinlich unter der vestis camisialis verstanden, welche das Conc. Colon. 1260 can. 7. den Priestern unter der Alba zu tragen vorschreibt: „Sacerdotes autem ipsi quotiescunque celebraturi sunt missam, veste camisiali sub albis non careant, ne albam, quae consecrata est vestis, ipsorum tunicae valeant immediate contingere, nec ipsae apparere." (Der Talar ist also gleichsam das Mittelding zwischen consecrirter und dem gemeinen Leben angehörender Kleidung.) — Auch außer eigentlichen liturgischen Verrichtungen tragen katholische Geistliche die bei den Protestanten ebenfalls üblichen Halskragen oder Ueberschläge, nur gewöhnlich von schwarzer Seide mit weißen Streifen eingefaßt. — Als Kopfbedeckung während der meisten Amtsverrichtungen, Predigen, Begräbnissen, auch beim Anfang der Messe (denn die Messe selbst muß der Priester mit unbedecktem Haupte feiern, da es 1 Cor. 11, 4. geboten sei) bedienen sie sich eines oben in vier Ecken ausgehenden Barrets (Birretum). Ueber Talar und Ueberschläge werden, wenn der Geistliche Messe lesen will, die Meßgewänder der Reihe nach, wie in den Rubriken vorgeschrieben ist, übergezogen. Wir erfüllen hier ein Versprechen, das wir im Artikel Bischofsweihe gegeben haben, nämlich den bischöflichen Pontificalschmuck zu schildern. Wir wollen demnach zuförderst das bischöfliche Costume beschreiben, dann die Meßkleidung schildern, und zwar theils, wie sie Bischof und Priester gemein haben, theils wie sie dem letztern eigenthümlich ist. Den Beschluß wollen wir mit der Kleidung der dienenden Geistlichkeit machen.

a) **Pontificalschmuck der Bischöfe.** Vergl. Andr. Saussaei de ornatu Episcopor. libri VII. Paris. 1646. Außer den Kleidungsstücken, welche der katholische Priester bedarf, um im gültigen Ornate die Messe zu lesen, von welchen bald die Rede seyn wird, kommen bei dem Bischofe, Erzbischofe und andern höhern Geistlichen, als Cardinälen, infulirten Aebten rc., noch andere hinzu:

α) **Die Caligae und Sandalia.** Erstere sind eine Art kleiner Stiefeln, welche dem Bischofe, wenn er das Meßopfer verrichtet, angezogen, oder vielmehr wie Camaschen übergeknöpft werden. Ueber die Caligae werden die Sandalia, Sohlen mit Riemen gebunden (cfr. Du Fresne s. v. Caliga). Die Sandalia waren bei den Römern eine Art Frauenschuhe, welche bei steigendem Luxus auch Männer trugen, daher Apollo Sandaliarius. Auch die Griechen kannten dergleichen *σανδάλια*; cfr. Rosin. antiq. rom. edit. Dempst. p. 113—17. — Bona de reb. lit. l. I. c. 24. p. 346 erzählt, daß ehe-

mals diese Sandalia alle Geistliche getragen haben, jetzt aber bedienen sich jene gewöhnlicher Schuhe und allein die Bischöfe haben noch die alte Fußbekleidung. Einiges hierher Gehörige ist zusammengestellt von Ang. Rocca in sein. Thesaur. antiquitatt. sacr. Tom. 2. p. 378 seq. Die Caligae des Bischofs sollen mystisch die Beständigkeit im Gesetze andeuten. Cfr. Casal. de rit. s. p. 196.

β) Das Brustkreuz, crux pectoralis. Es wird an einem Bande auf der Brust getragen, und sind in der Regel einige kleine Reliquien in dasselbe eingelegt. In den ältern Schriftstellern über kirchliche Gebräuche kommt nichts von dem bischöflichen Brustkreuze vor, weshalb es mit Recht von Bona a. a. O. l. I. p. 347 für spätern Ursprungs erklärt wird. Innocentius III. (de myster. missae l. I. c. 58.) vergleicht es mit dem Stirnblatte der jüdischen Hohenpriester 2 Mos. 28, 36—39. — Besser wohl mit dem Brustschild, 2 Mos. 28, 15—30., worin das geheimnißvolle Urim und Thummim enthalten war.

γ) Die Tunica (s. Tunicella) und Dalmatica sind zwei kurze, an beiden Seiten offene, weißseidene, und am Saume mit goldenen Trodbeln besetzte Kleider, welche der Bischof über die Alba und Stola anlegt, und wahrscheinlich die älteste Kleidung der Geistlichen ist, wie weiter unten wird gezeigt werden. Sie sind an Form nicht mehr von einander verschieden, außer, daß die Aermel der Tunicella etwas enger und kürzer sind. Sie werden vom Bischofe beide über einander getragen, die Dalmatica (eigentlich Kleidung des Diaconus) über der Tunicella (Kleidung des Subdiaconus). Ehe die andern priesterlichen Kleidungen aufkamen, haben die Bischöfe die eine oder die andere allein gehabt; lange schon sind sie beide nicht mehr als wirkliche Bekleidung, sondern als bloßer Putz anzusehen. Früher war die bischöfliche Tunicella mehrentheils scharlachroth, die Dalmatica aber weiß, und dabei länger. Mystisch soll Tunicella und Dalmatica, wie Innocentius III. de myster. missae l. I. c. 50. lehrt, die Prälaten erinnern, wie sehr es ihre Pflicht sei, für die ihnen übergebene Kirche zu sorgen.

δ) Chirothecae. Die bischöflichen Handschuhe kommen ebenfalls aus dem 5. und 6. Jahrhunderte her, und scheinen anfänglich keine besondere Bedeutung gehabt zu haben, vielmehr als bloße Zierde zu der bischöflichen Tracht hinzugekommen zu seyn. Als man anfing, allen kirchlichen Kleidungen, Ceremonien ꝛc. einen mystischen Sinn unterzulegen, ist den Handschuhen zugefallen, anzuzeigen, daß die Almosen und andere gute Werke der Prälaten eben so nicht vor Jedermanns Augen geschehen sollen (cfr. Mt. 6, 1—4.), als seine Hände durch die Handschuhe denselben verhüllt seien. Innocentius III. l. l. l. 1. c. 57. (Sinnreiche Deutung!)

ε) Mitra, Bischofsmütze, ist eine in zwei flache, hohe und spitzige Theile ausgehende Mütze, an deren hinterer Seite zwei Bänder (infulae), welche am Ende mit Trodbeln und Kreuzen besetzt sind, herabfallen. A. Steger de infulis sacrae dignitatis insignibus. Lps. 1739. 4. — Anselm. Solerius (Theoph. Raynaud) de Pileo p. 287 seqq. der Ausg. Amst. 1672. 12. Die Bischofsmütze wird auch Aebten zuweilen vom Papste zugestanden, daher abbas infulatus, — ein in-

fulirter Abt, d. h. ein solcher, welcher die mitra cum infulis tragen darf. Während der Messe wird sie unzählige Male auf und abgesetzt, wie im Ceremoniale episcopali genau vorgeschrieben ist. Die Grundfarbe ist immer dieselbe, welche die übrigen Meßgewänder haben, außerdem ist sie reich mit Gold= oder Silberstickerei und Edelsteinen, so wie die bischöfliche Planeta, manipulus und Stola verziert. Die griechischen Bischöfe führen die Mitra nicht und ihr Kopfschmuck besteht bei feierlichen liturgischen Handlungen mehr in einer Art Krone. — Aus 2 Mos. 29, 6. leiten katholische Schriftsteller die Mitra her, die mosaische, sagen sie, sei mehr in Gestalt eines Hutes gewesen (es war ein Kopfbund מִגְבָּעָה aus byssus, einer Art feiner Leinwand 2 Mos. 28, 39. cfr. Braun de vestitu sacerdot. Hebr. p. 625 s.) die christliche Mitra aber habe darum zwei von einander abstehende und nur am untern Theile verbundene Hälften, weil sie den alten und neuen Bund, so wie die beiden herabhängenden infulae nach Innocentius mehrmals erwähnter Schrift den buchstäblichen und mystischen Sinn andeuten, der in der heiligen Schrift müsse unterschieden werden. Andere Erklärungen dieser Art bei Casalius l. l. p. 197. Erzbischöfe, Cardinäle und der Papst tragen alle die Mitra als Kopfbedeckung bei der Meßfeier. Minder gewöhnliche Namen derselben sind Cidaris, tiara, infula, phrygium etc. Das griechische Wort μίτρα bezeichnet bei den griechischen Profanscribenten eigentlich jedes Band, Binde, vorzüglich die weibliche Kopfbinde, daher auch der Jungferngürtel bei Apollon. Rhod. I. 288. die Brustbinde, welche die Kleidung unter den Brüsten gürtete (cfr. Winkelmanns Geschichte der Kunst Thl. I. p. 197). Die Mitra wurde also anfänglich aus mehreren Binden, wie ein Turban gebildet (mitrae im Plural und vittae werden verbunden als zum Anputz einer Jungfrau angewandt. Cfr. Rosin. antiq. l. l. p. 416), später mag sie eine fest zusammengefügte Kopfbedeckung gewesen seyn, mehr eine Art Hut. Aber nur Frauen, öffentliche Dirnen und Weichlinge bekleideten sich bei Griechen und Römern damit. Die üppigen asiatischen Nationen, Lydier, Phrygier, Araber rc. trugen ebenfalls die Mitra, die Perser hingegen nach Herodot. 7, 62. πίλους, Filzhüte. — An den Seiten hingen an der mitra phrygia (phrygischen Mütze) Backendecken herab, welche unter dem Kinn zugebunden werden konnten, so daß fast das ganze Gesicht verdeckt wurde. Diese Gestalt der Mitra der Alten, welche in den ersten christlichen Jahrhunderten nirgends als eine Kopfbedeckung der Bischöfe genannt wird (cfr. Bingh. Vol. I. p. 138) hat mit der heutigen Bischofsmütze wenig oder nichts gemein, auch findet man diese letztere vor dem 10. Jahrhunderte weder bei Abbildungen von Bischöfen und Erzbischöfen, noch in den alten Ritualbüchern, welche die übrigen bischöflichen Kleidungsstücke sorgfältig anführen, erwähnt, weshalb sie sicher aus späterer Zeit herrührt, und nur den Namen von jener alten Mitra entlehnt hat. Dennoch behaupten Mehrere, daß die Apostel bereits solche Bischofsmützen getragen haben, ganz ernstlich. (Cfr. Bona l. l. I. 24. p. 352). — Die an der Bischofsmütze herabhängenden infulae sind heidnischen Ursprungs und wurden namentlich von den Vestalinnen getragen, deren vornehmstes Abzeichen sie waren (cfr. Winkelmanns Anmerkungen über die Geschichte der Kunst. Dresden 1767 1 Thl. p. 72). — Der Name

Mitra war im Mittelalter sehr gewöhnlich und wurde von den Kopfbedeckungen der Frauen, Männer, Mönche, Fürsten, Bischöfe und auch der Falken, wenn sie vom Falkenier bedeckt wurden, um sie vom unzeitigen Steigen abzuhalten, ganz untermischt gebraucht, bis er nur für jene bischöfliche Kopfbedeckung eigenthümlich geblieben ist. (Cfr. Du Fresne l. l. s. v. mitra.)

ζ) **Annulus** — der goldene Ring, welchen der Bischof bei seiner Einweihung erhält und bei allen seinen Amtsverrichtungen trägt, soll ein Sinnbild der innigen Verbindung des Bischofs mit seiner Diöces und der Treue gegen sie seyn. Vergl. J. Andr. Schmidt de annulo pastorali. Helmst. 1705. 4., und Alb. Meno Verpoorten diss. de annulis clericorum, in dessen fasc. dissertatt. Coburg. 1739. 8. p. 756—767. Bei den Römern kommt der Ring in doppelter symbolischer Bedeutung vor, der Ritterring, annulus equestris, aus Gold, und der Verlobungsring, annulus pronubus, aus Gold oder Eisen, jener als Zeichen der bürgerlichen Würde, dieser als Zeichen der wechselseitigen, unauflöslichen Liebe. Er wurde von der römischen Braut am vorletzten Finger der linken Hand getragen, da man glaubte, eine Ader dieses Fingers führe unmittelbar zum Herzen. Die ersten Christen nahmen diesen Gebrauch von den Heiden an und er hat sich bis jetzt erhalten; nur scheint man sich früher blos bei der Verlobung, nicht wie jetzt geschieht, auch bei der Trauung Ringe gegeben zu haben. (Cfr. Bingh. Vol. IX. p. 319.) Der Bischof trägt seinen Ring am Ringfinger der rechten Hand (cfr. Pontificale rom. p. I. c. 8.). — Andern Geistlichen, außer den infulirten Aebten, ist auf dem Lateranconcil unter Innocentius III. der Ring zu tragen untersagt. Im A. T. kommt keine andere symbolische Bedeutung des Ringes vor, als die der Ehre, welche ein Höherer einem Niederen damit anthut. So 1 Mos. 41, 42. und Esther 3, 10., weshalb der bischöfliche Ring römischen Ursprunges zu seyn scheint. Die vierte Kirchenversammlung zu Toledo (a. 633) c. 27. nennt unter den bischöflichen Insignien den Ring, und Bona führt einige noch frühere Zeugnisse an. In der feierlichen Ueberreichung des Ringes und Stabes bestand die Einsetzung der Bischöfe in den Genuß ihrer Güter, ihrer Privilegien und Würden, die sogenannte Investitur (Einkleidung), welche lange Zeit von den Fürsten ausgeübt, vom Papste aber reclamirt wurde, und Veranlassung zu dem bekannten Investiturstreite zwischen dem Kaiser und Papste im 11. und 12. Jahrhunderte gab. Vergl. den Art. Investitur.

η) **Baculus pastoralis.** — (Hirtenstab, Bischofsstab, Krummstab) auch virga pastoralis, — pedum, — ferula combuta. — Ein etwa 5 Fuß hoher Stab, gewöhnlich aus Blech, inwendig hohl und versilbert, auch wohl aus Silberblech, und früher nicht selten aus Cypressenholz verfertigt, ist am Fuße spitz und endet oben nach der einen Seite in eine Krümmung, die willkürlich mit mehr oder weniger Arabesken verziert ist. Während der Messe führt ihn der Bischof nur auf kurze Zeit, außerdem hält ihn einer der dienenden Geistlichen. Auch Aebten, besonders eximirter Klöster, wird der Bischofsstab mit den übrigen bischöflichen Insignien, wie schon bei der Mitra angeführt, bei feierlichen Gelegenheiten überhaupt und insbesondere bei der Messe, jedoch nur innerhalb ihrer Provinz, zugestanden. Erzbischöfen trägt ein

Ministrant außer dem Bischofsstabe auch noch ein 7—8 Fuß hohes Kreuz, crux Archiepiscopalis, vor, bei der Messe aber kniet dieser Kreuzträger mit den übrigen Ministranten am Fuße des Altars, wie die Meßordnung gerade vorschreibt. Nur der Papst allein führt keinen Bischofsstab, da er es ist, welcher ihn den andern Bischöfen übergiebt, wie Casalius l. l. p. 199 bemerkt. Vergl. im Allgemeinen J. Mabillon observatio de baculo et cruce episcoporum et de stola diaconorum in seiner Praef. ad Acta Ordin. Benedict. Secul. I. p. 54—56 und Andr. de Saussay de sacro ritu praeferendi crucem majoribus praelatis ecclesiae. Paris. 1628. 4. — J. Ciampini diss., an pontifex romanus baculo pastorali utatur? Rom. 1690. 4. Der Bischofsstab ist ein Sinnbild der Würde, des erfahrenen Alters und der Hirtensorgfalt. Katholische Schriftsteller leiten den Gebrauch desselben von der Sage her, daß der heilige Martialis, welcher in Gallien zuerst das Evangelium predigte, durch Berührung mit dem Stabe, welchen er zu Rom vom Apostel Petrus erhalten, einen Todten auferweckt habe. (Cfr. Innocentius III. de myster. missae l. I. c. 62. und Baronii Annall. ad annum 74.) — Am Fuße ist er spitzig, um die Trägen damit anzuregen (statt der Peitschen bediente man sich sonst beim Zugvieh der Stacheln, stimulus), in der Mitte gerade, um die Schwachen daran aufzurichten, oben aber umgebogen, um die Zerstreuten damit zu sammeln (gleichsam, wie mit einem Haken herbeizuziehen). Hugo a. S. Victore in operculo eccles. c. 6. erklärt den Bischofsstab mit folgenden Worten: baculus pastoralis rectitudine sui rectum regimen significat, quod autem una pars curva est, altera acuta, monstrat praeesse subjectis et debellare superbos. Unde dictum est:

Curva trahit mites, pars pungit acuta rebellos et iterum.
Curva trahit, quos curva regit, pars ultima pungit et item.
Attrahe per curvum, medio rege, punge per imum.

Zur Zeit der vierten Kirchenversammlung zu Toledo (a. 694) gehörte der Stab schon zu den Insignien der spanischen Bischöfe, s. Conc. Toled. 4, 28. Cardinal Bona rer. lit. l. I. c. 24. sagt: Virga pastoralis dicitur et latina voce pedum, quod Festo auctore est baculus recurvus, quo pastores utuntur ad comprehendendas oves et capras, de quo Virg. eccl. 5. — Honorius (l. I. c. 217.) etiam ferulam vocari ait, quae a feriendo nomen habet; est enim baculus, sive virga, qua pueror. manus feriuntur, unde est illud Juvenalis Satyr. I. Et nos ergo manum ferulae subduximus. — In vitis Sanctorum Galli et Maynoaldi combuta vocatur, quae significat baculum retortum. Honorio capuita, aliis gambuta, camboca vel cambuca est, pro qua voce apud Durandum (Ration. l. 3. c. 35.) in omnibus fere editionibus Sambuca perperam irrepsit. — Budaeo dicitur lituus pontificius, quali olim augures utebantur, de quo Cicero l. I. de divinat. et Gellius noct. Attic. l. 5. c. 8. — Aus diesen verschiedenen Ableitungen geht hervor, daß man den Ursprung des Krummstabes sowohl aus der christlichen Symbolik als aus dem heidnischen Priesterthume abzuleiten gesucht hat. Ersteres scheint am nächsten zu liegen. Die Zeit der Einführung und Verordnungen über seine Einführung lassen sich nicht nachweisen. Nach Karl dem Kahlen war er in Gallien und Deutschland, so wie im ganzen Abendlande, üblich.

9) **Das Pallium.** Das Pallium ist blos Patriarchen und Erzbischöfen eigen; aber auch nur an gewissen Tagen, z. B. an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnamsfest, einigen Marientagen ꝛc., desgleichen bei Kirchweihen, Einweihung eines Bischofs oder anderer Kleriker, und zwar dürfen sie es nur in ihrer Kirche und für ihre Pontificalhandlungen, nicht aber bei Prozessionen tragen (cfr. Pontif. rom. pars I. c. 11.), der Papst aber immer und allenthalben (cfr. Bona l. l. 1. 24.). — Es besteht aus einer weißen wollenen Binde, drei Finger breit, welche rund um die Schultern herumgeht, und an welcher zwei ähnliche Streifen rechts blos von vorn, links von vorn und von hinten eine Spanne lang über die Planeta von den Schultern herab hängen. Die Enden dieser Streifen sind mit kleinen Bleiplatten gleicher Breite beschwert und diese mit schwarzer Seide überzogen. Das Ganze ist mit sechs Kreuzen von rother oder jetzt gewöhnlich schwarzer Seide durchwirkt. Cfr. Walthers Kirchenrecht p. 181 erste Ausgabe. Zwei ganz weiße Lämmer, von deren Wolle es bereitet wird, bringen am Feste der heiligen Agnes, den 21. Januar, fünf päpstliche Subdiaconen in Körben auf einem Pferde in die Kirche jener Heiligen, wo sie bei dem Hochamte während der Opferung (offertorium) offerirt und geweiht, darauf in einem Nonnenkloster ernährt und geschoren werden. Nonnen bereiten die Wolle, vermischen sie mit anderer weißer Wolle, spinnen sie und weben den Stoff, woraus die Pallien geschnitten werden. Am Vorabende des Peter= und Paulstages legt man sie mit vielen Feierlichkeiten auf das Grab dieser Apostel unter dem Hochaltare in der Peterskirche, und bewahrt sie dann in einer Kapsel über dem Lehnstuhl, worauf der Apostel Petrus gesessen haben soll, bis sie weiter zu ihrer Bestimmung befördert werden. Cfr. Ceremoniale Rom. l. I. sect. 10. — Jeder Erzbischof muß binnen drei Monaten nach seiner Ernennung beim päpstlichen Stuhle um das Pallium nachsuchen, und darf, ehe er es erhalten hat, keine erzbischöfliche Handlung ausüben. Uebernimmt der Erzbischof eine andere Provinz, so muß er auch ein neues Pallium lösen; hat er zwei Provinzen, so hat er auch zwei Pallien nöthig. Bei seinem Tode wird es mit ihm begraben. Die Ertheilung der Pallien bildet einen Hauptbestandtheil der päpstlichen Einkünfte. Schon im 6. Jahrhunderte berufen sich die Päpste auf ein altes Herkommen bei Verleihung derselben, wenn auch fabelhaft ist, was von dem Pallium des heiligen Maternus, welchen der Apostel Petrus ordinirt und mit dem Pallium bekleidet habe, wie bei Rupertus, Abt zu Deutz bei Cöln, de div. offic. l. I. c. 27., erzählt wird.

Nach echt orientalischer Sitte (cfr. 2 Kön. 5, 6. 10, 22.), wo die Könige stets auf einen Vorrath von Feierkleidern hielten, um sie als Geschenke auszutheilen, wie der türkische Großherr seine Pelze oder unsere Fürsten kostbare Ringe, Dosen, Orden, beschenkten die orientalischen Kaiser ihre obersten Staatsbeamten ebenfalls mit Ehrenkleidungen oder Ehrenmänteln (pallium). Die Bischöfe behaupteten seit Constantin einen hohen Rang im Reiche, besonders die Bischöfe von Constantinopel, Rom, Antiochien und Alexandrien, die sogenannten Patriarchen. Ihnen wird das Pallium zuerst verabreicht worden seyn, später auch andern Metropoliten. So erhielt z. B. der erste Metropolit von

Ravenna, Johannes, vom Kaiser Honorius Dictes und Pallium im Jahre 432. Durch Verwendung mag es aber der römische Bischof noch manchen seiner angesehenen abendländischen Collegen von Constantinopel aus verschafft haben, bis er und seine Anhänger es als ein ihm zustehendes Recht anzusehen anfingen. Der Name Pallium kommt diesem Schmucke der Erzbischöfe und Patriarchen in seiner jetzigen Gestalt nicht mehr mit Recht zu, und ist ganz mit der oben beschriebenen Stola zu vergleichen. Du Fresne a. a. O. in der dissert. de numism. zeigt, daß pallium und stola einerlei Ursprung haben; nur dürfte die Stola erst nachher, als das Pallium längst im Gebrauche bei den Bischöfen war, von den Priestern überhaupt angelegt worden seyn, gleichsam als ein Ersatz des ihnen nicht zustehenden Pallium. Daß in der Folge die Erzbischöfe rc. außer dem Pallium auch die Stola angenommen und die Erklärer der Kirchengebräuche in beiden verschiedene Bedeutung finden, steht unsrer Annahme nicht entgegen. Jene Ehrenstreifen waren nach den noch vorhandenen Abbildungen bei Du Fresne so breit, und gingen, wie schon gesagt, um Hals, Brust und Arme herum, daß sie nicht mit Unrecht ein Pallium genannt werden können, da sie über alle Kleider gehen, und selbige, wie ein Mantel — Pallium — bedecken. Das Pallium ist viel kleiner geworden, als es ehemals der Fall war. Zu Gregor I. Zeit hatte es ungefähr dieselbe Gestalt, als jetzt die Pallien der Griechen haben, wie es Joh. Diac. in vita Gregor. l. 4. c. 84. mit folgenden Worten beschreibt: Pallio mediocri a dextro videlicet humero, sub pectore super stomachum, circulatim deducto, deinde sursum per sinistrum humerum post tergum deposito, cujus pars altera super eundem humerum veniens, propria rectitudine, non per medium corporis, sed ex latere pendet. Die griechischen Bischöfe tragen alle ohne Unterschied ein Pallium (ὠμοφόριον), wie wir bereits bemerkt haben, welches aber länger und breiter ist und dessen Enden bis an die Füße herabfallen, der ältesten Gestalt also getreuer, als die Pallien. Die Kaiser stellten durch Ertheilung eines solchen Ehrenstreifs (pallium) den Empfänger gleichsam in die Reihe ihrer geehrtesten Staatsbeamten, und diese Sitte steht darum ganz in Parallele mit türkischen Ehrenpelzen und europäischen Orden. Als die Päpste besonders seit der Völkerwanderung den Kaisern fremder geworden waren, und ihrer Hülfe der Entfernung und später der fränkischen Könige wegen nicht mehr bedurften, gaben sie selbst diesen Orden aus, wie sie ihn früher vom Kaiser empfangen hatten, und in dessen Namen vielleicht andern Bischöfen ausgehändigt haben mochten.

Ueber die Farbe des Pallium und der ihm verwandten Stola bemerken wir noch, daß sie ursprünglich allerdings mehr purpurroth gewesen seyn mag. Allein das Pallium Pontificale Gregors I. war nach Joh. Diac. IV. 20. schon von glänzend weißem Byssus. Von der rothen Farbe blieben nur die rothen Kreuze übrig, leinene Pallien kommen nicht mehr vor, sondern allein wollene, wie die Griechen von jeher getragen hatten. Was nun die mystischen Deutungen betrifft, so ist man besonders sorgfältig bei dem jetzt betrachteten Pallium gewesen. Es soll nicht aus Leinen, sondern aus Wolle verfertigt seyn, weil es das Fell jenes Schafes andeute, welches sein Herr, da es verloren

war, wieder gefunden und auf seine Schultern gelegt hatte (Luc. 15, 6.), daher müsse auch der Erzbischof Christi des großen Hirten Beispiel nachahmen, die Schwachheiten seiner Heerde tragen und dieses selbst im Aeußern zeigen. Vergl. Nic. de Bralion Pallium Archiepiscopale. Accedunt et primum prodeunt ritus et forma benedictionis ipsius, ex antiquo Ms. Vat. Paris. 1648. 8. — Mr. Pauli Leonis de auctoritate et usu pallii pontificii liber. Rom. 1649. 4. — Ch. Ph. Richter de pallio episcopali. Jena 1678. 4. — J. Garnier de usu pallii in seinen dissertatt. ad libr. diurn. Romanor. Pontif. Paris. 1680. 4. p. 193—208. — Henr. Günth. Thulemann disp. canon.-herald. de archiepiscoporum pallio et aliis insignibus. Heidelb. 1684. 4. — Pet. Jos. Cantellii diss. de pallio et cruce archiepiscoporum in seiner Hist. Urbis Metropolit. Paris. 1685. 4. p. 31—53. — Theod. Ruinart de pallio archiepiscopali in seinen und J. Mabillon's Ouvrages posthumes Tom. 2. p. 397—554, und endlich Joh. Ge. Pertsch tractatio canon. de origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis etc. Accedunt Dan. Papebrochii (aus den Antwerp. Act. Sanct. abgedruckte) dissertatt. de forma pallii. Helmst. 1754. 4.

ι) Der Mantel, genannt Cappa, auch cappa magna, wegen seiner großen Schleppe. Er ist von violetter Farbe und hat einen weißen Pelzkragen oder Capuze. Die Bischöfe bedienen sich der Cappa bei dem Gottesdienste im Chor (horae canonicae), wenn sie zur Kirche gehen, um selbst Messe zu lesen, und beim Weggehen nach beendetem Amte. Die Schleppe wird von einem seiner Ministranten, d. h. von einem Geistlichen, welcher zu recht auffallender Bezeichnung seiner Erniedrigung den Namen Caudatarius, Schwanzträger, führt (cfr. katholische Kirche Schlesiens Thl. 1. p. 255). Weite und Länge der Cappa sollen die Würde und das unendliche Ansehen des Priesters (sic!) in der kämpfenden Kirche bis an der Welt Ende, der Pelzkragen aber die Bischöfe daran erinnern, daß sie bei aller ihrer Erhabenheit dennoch Sünder seien; denn durch Felle bezeichne man die Sünden, da Jacob mittelst derselben den Esau um den väterlichen Segen betrogen habe. Das Wort Capa oder Cappa leitet man gewöhnlich von capere ab, quia quasi totum capiat hominem. Auch Capa pluvialis kommt vor, und an mehrern Stellen wird sie ein Pallium genannt. (Cfr. Du Fresne l. l. s. v. capa.) Sie scheint daher ursprünglich dieselbe Bestimmung wie das Pluviale gehabt zu haben und wurde im Mittelalter nicht nur von den Geistlichen, sondern auch von den Laien getragen, wie Du Fresne am angeführten Orte zeigt. Es gab vielerlei solche Mäntel, welche den Namen capa führten. (Vergl. die Artikel Capellen und Capellane.) Man hatte capas mit und ohne Aermel; erstere verbot Innocentius III. auf dem Lateranconcil. Wenn man annimmt, daß cappa und pluviale anfänglich dasselbe Kleidungsstück gewesen sei, so entgeht man am leichtesten den sonst entstehenden Schwierigkeiten, wodurch sie sich unterscheiden. Der Name Cappa blieb ausschließend der bischöflichen Kleidung, worin er zur Kirche kommt, welche mehr eine Privatkleidung ist, und deshalb nach Art der Fürstenmäntel, auch mit einem Hermelinkragen versehen ist; unter pluviale verstand man in der Folge nur die im Gottesdienst selbst gebrauchte und als ein Meßgewand mit geweihte Cappa, welches Wort

alten Römer gar nicht kannten. Mit Glöckchen verzierte Cappen
vähnt Du Fresne a. a. O. — Endlich rechnen wir hierher noch

x) das **Pluviale**, auch schlechthin **cappa** und **pallium** plu-
le genannt. Es ist ein weiter Mantel vom Hals bis auf die Füße
abgehend, vorn offen, ursprünglich mit einer Capuze, die bei Regen-
tter als Kopfbedeckung übergeschlagen werden konnte, jetzt nur noch
t einer Art lang herabhängenden Kragens. Es ist nicht ausschließend
n Bischofe eigen, sondern auch jedem andern Priester. Der Bischof
gt es bei feierlichen Umgängen in der Kirche, bei Einweihung der
rchen, Consecration der Bischöfe, bei der Firmung, wenn er einer
erlichen Messe beiwohnt, auf seiner **cathedra** sitzend, ohne selbst zu
ebriren u. s. w., wie in dem **Pontificale rom.** und **Ceremoniale
iscoporum** bei den einzelnen Amtsverrichtungen, wo er es anlegen
ß, immer angegeben ist. Die Priester bedienen sich des Pluvials
Prozessionen, wenn sie die Monstranz mit dem Allerheiligsten tra-
, wenn sie dem Bischofe bei feierlichem Hochamte assistiren, bei dem
ngange in der Kirche, ehe das Hochamt beginnt, bei den feierlich ge-
ltenen Vespern und dergleichen, was im Meßbuche und im Ritual
r die Priester näher bestimmt ist. Die Farbe des Pluvials richtet
nach der Farbe der Zeit, oder es sind eigene Bestimmungen darüber
rhanden. Der Name **Pluviale** ist neu, wie Cardinal Bona bemerkt,
d früher hieß dieser Mantel immer **cappa**. Bona stützt sein hohes
ter auf den **Ordo Romanus**, da er gerade über dieses Kleidungsstück
nig Nachrichten hat auffinden können. Aehnlich ist die **lacerna** der
en Römer, welche auch **lacerna pluvialis** genannt wurde. (**Cfr.
terpret. ad Juven. Sat. 9, 28. Suet. Aug. 40. Cic. Philipp. 2, 30.**)
ie vornehmen Römer trugen sie nur, wenn es regnete, oder wenn
die Schauspiele besuchten, und zwar innerhalb der Stadt, außerhalb
rselben, auf Reisen, die weitere und längere **paenula**. Wahrschein-
h ist also diese Kleidung, wie wir schon bei der vorigen gesehen,
enfalls aus dem gewöhnlichen Leben in den Kirchenornat übergegan-
n. Wann und durch wen das **pluviale** seine jetzige Bestimmung,
ß es nur außerhalb der Messe, oder doch wenigstens nicht vom
eßpriester selbst getragen wird, erhalten, ist nicht anzugeben,
d gewiß nur nach und nach von den für das **Ceremoniale**
ätigen Päpsten angeordnet. Der Name **pluviale** (Regenmantel)
hrt von seiner ursprünglichen Bestimmung her, da er die ganze Klei-
ung bedeckt und sichert. Die mystische Deutung findet in dem Re-
n — die Leiden und Schmerzen Christi, so wie auch die Verfolgun-
n der Kirche angedeutet, daher die Priester den Regenmantel tragen,
n an das, was durch den Regen angedeutet wurde, zu erinnern
fr. Casal. p. 203). In ärmern Kirchen, wo die aus schweren sei-
nen Stoffen bestehenden Chorkappen nicht angeschafft werden können,
ägt der Priester allein die Alba und Stola bei allen in der Chorkappe
verrichtenden gottesdienstlichen Handlungen. Wenn er aber die
horkappe umthut, legt er vorher immer erst den **Manipulus** ab.

Es giebt im römischen Meßbuche eigends vorgeschriebene Gebete
i Anlegung des eigenthümlichen Meßschmuckes mit den Ueberschriften:
**d caligas, — cum exuitur cappa — cum lavat manus — ad
nictum etc.** Wir wollen nur einige dieser kurzen Gebetsformeln aus-

ziehen, um ihren Geist bemerklich zu machen. Z. B. ad caligas: Calcea domine pedes meos in praeparationem evangelii pacis et protege me in velamento alarum tuarum. — Cum lavat manus: Da domine virtutem manibus meis ad abstergendam omnem maculam immundam, ut sine pollutione mentis et corporis valeam tibi servire.

Diese zeither geschilderte bischöfliche Kleidung findet man in mehrern Werken, die von dem Ceremoniale der römischen Kirche handeln, sehr genau abgebildet, und sie kann Stück für Stück erkannt werden, wenn man einem Hochamte beiwohnt, wo der Bischof oder Erzbischof fungirt.

Jedoch nicht blos der Bischof und Erzbischof hat eine besondere Kleidung, wenn er Messe liest, sondern auch der sogenannte Meßpriester. In etwas weicht aber die Kleidung beider von einander ab. Darum heißt es in Schmid's Liturgik der christ=katholischen Kirche. Passau 1835 p. 36. Die heut zu Tage vorschriftmäßigen Kleider sind, wenn der Meß=Administrant Priester ist: der Amictus, die Alba, das Cingulum, der Manipel, die Stola und die Casula, wenn er aber Bischof ist, nebst diesen noch, wie wir zeither beschrieben haben, die heiligen Schuhe, das Pectorale, die bischöfliche Tunica und Dalmatica, die Chirotheken, der Ring, die Mitra und der Hirtenstab, und endlich auch, wenn er Erzbischof ist, öfters noch das Pallium. Wir haben darum jetzt noch zu betrachten

b) **Amtstracht des Messe haltenden Priesters.** Die Bestandtheile dieser Kleidung sind nach der bereits genannten Aufzählung:

α) **Der Amictus**, ein weißes leinenes, länglich viereckiges Tuch, mit Bändern an beiden obern Seiten seiner Breite, welches der Priester beim Umlegen in der Mitte, wo ein Kreuz eingenäht ist, küßt, dann auf den Kopf und vom Kopfe auf den Hals herabschlägt, die Bänder unter den Armen herumnimmt und vor der Brust zusammenbindet. Es bedeckt die Kleidung des Priesters unter den geweiheten Meßgewändern, damit nicht der Kragen derselben über die Alba und Planeta hervorstehe. Mystisch bedeutet es (nach Durand. Ration. div. offic. l. III. c. 2.) das Tuch, womit Christi Antlitz bei seiner Geiselung verhüllt ward, und soll zugleich die Beaufsichtigung und Bändigung der Stimme, welche aus dem Halse hervorgeht, andeuten. Man glaubt darin das Schulterkleid der hohen Priester des A. T. (אֵפֹד, cfr. 2 Mos. 28, 6—14.) zu finden, weshalb der amictus auch das eigentliche Insigne des Papstes ist. Jenes hohepriesterliche Schulterkleid bedeckte Schultern und Rücken, ließ die vordere Seite der Brust unbedeckt und wurde mit zwei langen Bändern befestigt (vergl. Winer Reallex. Bd. 1. p. 592 f. der 2. Aufl.); in das offene Bruststück wurde dann das hohepriesterliche Brustschild eingesetzt. Die griechischen Benennungen *ἀναβολάγιον* und *ἀναβολάδιον* und die lateinischen humerale, superhumerale, amictorium und opertorium kommen noch außer dem Namen amictus vor (cfr. Du Fresne s. v. amictus.). Das Wort amictus kommt bei den Römern in keiner ähnlichen Bedeutung vor, da diesen ein solches Kleidungsstück zur Verhüllung des Halses und der Schultern gänzlich unbekannt war. Aus früherer Zeit fehlen Nachrichten über diesen ersten Theil der priesterlichen Kleidung. In

der ambrosianischen Messe wird der amictus erst nach der alba und dem cingulum angelegt.

β) die Alba. Dieses Gewand hat seinen Namen von der Farbe alba sc. tunica, das weiße Kleid. Es heißt auch alba linea, linea Dalmatica, interior tunica, camisia oder camisium (καμίσιον), gemeinhin das Meßhemd, da es, wie Cardinal Bona (rer. lit. l. 1. c. 24. p. 330) denjenigen Unterkleidern, worin man schlafe, indusium, tunica interior, Hemd, ähnlich sei, κάμα aber bei den Griechen, so viel als lectulus, besonders ein niedriges, der Erde nahes Lager bedeutet. — Die Alba besteht immer aus weißer Leinwand, bei Bischöfen und andern vornehmen Geistlichen aus feinerm, durchsichtigem Gewebe mit Spitzen, Stickereien verziert (die tunica ralla der Römerinnen) und wird von dem leinenen (3 Mos. 6, 3.) Rocke der Priester des A. T. כְּתֹנֶת χιτὼν ποδήρης bei Joseph. Antiquitt. III. 7. 2. (cfr. 2 Mos. 28, 4. 39.) hergeleitet; letztere sei darum eng und anschließend, weil die Menschen durch den Geist der Dienstbarkeit seien gefesselt gewesen, durch Christum aber seien sie frei geworden, weshalb auch der Rock alba der christlichen Priester nun weiter und loser sei (cfr. Amalar. de offic. eccles. I. 2. c. 17.). Die weiße Kleidung desselben soll nach Einigen auf die Gottheit Christi, nach Andern auf die Auferstehung Christi, wo die Engel in weißen Kleidern erschienen, nach Andern endlich auf das neue Leben des christlichen Priesterthums hindeuten (cfr. Casalius de rit. sacr. p. 193).

Schon im 4. Jahrhundert und früher finden wir die Geistlichen in weiße leinene Gewänder gekleidet (alba, vestis candens λευκὸς χιτωνίσκος), und zwar die Priester eben so als die Diaconen. Die weiße Farbe war im Alterthume sehr gewöhnlich, so daß man anfangs wohl kaum an einen mystischen Sinn derselben dachte. Ob nun diese weiße Kleidung Nachahmung der jüdischen oder heidnischen Sitte sei, wo bekanntlich die Priester weiße Kleider trugen, ist schwer zu bestimmen. Vielleicht wirkten hier bürgerliche Sitte und Nachahmung des Juden- und Heidenthums zusammen. — Der Name dieses leinenen Unterkleides, welches die Alba in Beziehung auf die übrigen Meßgewänder noch jetzt ist, und ehemals unbezweifelt war, erfordert noch einige Erläuterungen, da er an sich nur ein weißes Kleid überhaupt, aber keine besondere Form desselben bezeichnet. Von der Alba werden noch unterschieden, wie wir bereits bei dem Pontificalschmucke der Bischöfe bemerkt haben, die Tunicella und Dalmatica, doch so, daß man nicht immer weiß, wie dieser Unterschied zu fassen sei. So sagt unter andern Du Fresne l. l. s. v. alba, lineam dalmaticam, quam dicimus albam. — Vielleicht ist die Dunkelheit dadurch zu heben, daß man annimmt, die tunica interior oder indusium, welche unter der tunica manicata, der spätern Dalmatica, getragen wurde, sei bisweilen selbst tunica und dalmatica genannt worden. Als diese aber nicht mehr aus dem gewöhnlichen wollenen oder leinenen Zeuge aus farbigen oder kostbaren Stoffen bereitet zu werden pflegten, hieß jene ihrer Farbe wegen schlechthin die Alba im Gegensatze der Tunica und Dalmatica. Sie wurde von den Geistlichen anfangs auch im gemeinen Leben getragen; denn Regino, Abt von Prüm im Trierschen († 915) verbietet (de vita et conversat. Presbyt. c. 66.) den Priestern in denjenigen

Alben, welcher sie sich für gewöhnlich bedienten, Messe zu lesen. Nicht blos Priester, auch Diaconen und Subdiaconen und Vorleser trugen bei kirchlichen Verrichtungen Alben. Die Kleider, welche ehemals die Täuflinge trugen, hießen ebenfalls Albae, daher bekanntlich die Dominica in albis ihren Namen hat. Daß das Wort übrigens nicht allein von der leinenen Priester- und Taufkleidung, sondern auch von halbseidenen (alba subserica), und andern Kleidern der Laien gebraucht wurde, geht aus mehrern von Du Fresne l. l. s. v. alba angeführten Stellen hervor.

γ) **Der Gürtel** (cingulum) besteht aus einer schmalen weißen Borde, welcher etwas oberhalb der Hüften um die Alba gebunden wird, um das Herabfallen des Gewandes, der Alba, zu verhindern. Nach Alcuin (de div. officiis cap. quid significent vestimenta?) legt der Priester die leinene Alba an, um Keuschheit zu halten, um diese gleichsam zu befestigen und zu sichern. Jüdische Priester und Hohepriester waren auch gegürtet, und zwar nach Reland antiq. Hebr. p. 146 *βαθύζωνος*, d. h. hoch, über den Hüften gegürtet. Vergl. auch Winer bibl. Realler. I. p. 526. II. 1. p. 322 und überhaupt Jo. Gottfr. Unger de cingulis eorumque vario usu apud veteres in sein. Analect. antiquar. sacris. Lips. 1740. 8. p. 1—280. So gürteten sich die griechischen Frauen immer nahe unter der Brust, nur die Amazonen bildete man über den Hüften gegürtet ab (cfr. Winkelmanns Gesch. d. Kunst Thl. I. p. 198). Ehemals waren diese Gürtel nicht minder prächtig, als andere Meßgewänder, mit Edelsteinen besetzt und mit Gold durchwirkt.

δ) **Der Manipulus s. mappula, Sudarium**, auch mit dem alten sächsischen Worte Fano benannt, ist jetzt nur ein Schmuck der Geistlichen ohne weitern Zweck, war aber ehemals ein Handtuch, das über den linken Arm gehangen wurde, damit der Priester während des Opferns die ihm aus Rührung entfallenden Thränen abtrocknen und Mund und Nase rein halten könne. Daher auch Mantile genannt, und Sudarium, da es gleichfalls zum Abwischen des Schweißes gebraucht wurde. Im 9. Jahrhundert wurde dasselbe noch von den Priestern getragen, aber eine Meßordnung in einem Codex des Rutholdus, Abt zu Corvey, aus dem 10. Jahrhundert erwähnt schon des daraus entstandenen Manipulus, welcher, gleicher Farbe mit der stola und planeta, am linken Vorderarme als Schmuck getragen wird, aber ehemals, wie man aus alten Abbildungen sieht, länger und schmäler war, und am Ende noch breiter auslief, wie er jetzt gestaltet ist. Der Manipulus wird den Bischöfen erst nach der Planeta angelegt, was ehemals auch bei allen übrigen Priestern Sitte war, wo es jedoch nach der Einführung der jetzigen Gestalt der Planeta abgekommen ist. — Mystisch bedeutet der Manipulus den Eifer, seine Gesinnung zu reinigen und sich von der natürlichen und angebornen Sinnenlust zu befreien. Der Manipulus ist das Insigne der Subdiaconen.

ε) **Die Stola.** Unter der Stola wird jetzt etwa ein drei Zoll breiter Streifen von derselben Farbe als der Manipulus und die Planeta verstanden, welcher über die Schultern gelegt wird und vorn bis zu den Knien an beiden Seiten herabfällt. In der Mitte sind auf der Stola Kreuze aufgeheftet, deren letztes der Priester jedesmal küßt,

ehe er die Stola umhängt. Die Enden der Stola laufen, wie der Manipulus, etwas breiter aus. Bei der Verwaltung des Meßopfers legt sie der Priester auf der Brust in ein Kreuz und befestigt sie mit dem Cingulum; bei Verwaltung der übrigen Sakramente, wo er sie, wie auch bei dem Predigen, über der Kleidung tragen muß, fallen beide Enden von den Schultern gerade und frei herab. So trägt sie der Bischof auch bei dem Meßopfer, nur daß er dieselbe mit dem Cingulum über der Alba in dieser Lage befestigt. Die für die Verwaltung der Sakramente etc. gefälligen Gebühren, Amtsaccidenzien, nennt man darum Stolgebühren, da die Stola ein bei allen Amtsverrichtungen unerläßlich nothwendiges Ding ist; und die Pflichten und Rechte, welche einem Priester zustehen, heißen synekdochisch eben darum officia und jura Stolae. Die Stola ist das Insigne des Diaconats, wird aber da nur über die linke Schulter gelegt und an der rechten zusammengeschlungen. Mystisch bedeutet die Stola die Unsterblichkeit, nach Andern, z. B. dem Rabanus Maurus, sollen die beiden herabhängenden Enden derselben auf das Gebet in Worten und Gedanken hinweisen, nach Andern auch anders. Ueber das Wort στολή und Stola bei griechischen und römischen Profanscribenten s. Ferrarius de re vestiaria III, 17. und Winkelmanns Geschichte des Alterthums 1r Thl. p. 196. Ueberhaupt vergl. man J. Mabillon in der oben p. 55 angeführten Abhandlung. — Will man bei nicht christlichen Völkern noch Aehnlichkeiten mit diesem Halsschmuck der katholischen und griechischen Priester suchen, so bieten sie sich in dem, der Stola, wie sie beim Meßopfer vom Priester gelegt und im Gürtel befestigt wird, ganz gleichen mit Charakteren beschriebenen Streifen, welchen die chinesischen Priester um den Hals tragen und im Gürtel befestigen (cfr. Ceremonies et coutumes religieuses des tous les peuples du monde représentées par des figures dessinés de la main de Bernard Vicart. Amsterd. 1723. Fol. Vol. VII.), und in einem schmälern, von beiden Seiten mit Ringen verzierten Betriemen der alten Mexikaner, wie sie die Spanier fanden, der nach Art der bischöflichen Stola um den Hals getragen wurde, dar. Auch die Kleidung der mexikanischen Priester ist der katholischen Priesterkleidung überaus ähnlich. Der Opferpriester trägt eine Art Superpelliceum als Unterkleid, darüber einen Mantel ganz wie das Pluviale und sein Gehülfe gleicht in seinem Gewande dem katholischen Diaconus in der Dalmatica vollkommen.

ζ) Das letzte der priesterlichen Meßkleidung ist die planeta, casula, auch penula und vorzugsweise das Meßgewand genannt. Sie bedeckt die ganze übrige Kleidung, und soll darum auch die christliche Liebe bedeuten, welche alle andere Tugenden übertreffe, wie Alcuinus de offic. div. cap. quid significent vestimenta, deutet, und besteht aus einem Stück Zeuge, das in der Mitte eine Oeffnung hat, um den Kopf durchzustecken, so daß die eine Hälfte desselben vorn, die andere über den Rücken herunter fällt, ohne daß sie weiter, als durch die schmalen Achselstücken mit einander verbunden wären. Innocentius III. de myster. missae l. II. c. 42. findet in diesen beiden Hälften der Planeta das doppelte Gebot der christlichen Liebe gegen Gott und den Nächsten symbolisch vorgestellt. — Das auf der Rückseite der Planeta aufgestickte Kreuz wird die Veranlassung zu dem im Meß-

buche befindlichen Gebete bei Anlegung desselben, da es sonst auffallend wäre, warum gerade dieses Gewand das Joch Christi vorstellen sollte; so aber nehmen im eigentlichen Sinne des Worts die Priester ihr Kreuz auf sich (Mrc. 10, 21.). Die Planeta, Stola und Manipulus haben immer gleiche Farbe nach den verschiedenen heiligen Zeiten (cfr. die Rubriken des römischen Meßbuchs). Ueber die Worte paenula und casula bei Profanschriftstellern findet man die nöthige Aufklärung in Ferrarius de re vestiar. c. 36 seqq. — Woher aber die dritte Benennung jenes Meßgewandes planeta abzuleiten und wie es zu erklären sei, ist schwer auszumitteln. Nach der gewöhnlichen Angabe heißt dieß Kleidungsstück darum Planeta (Irrkleid), weil es immer in Bewegung sei, da man es über beide Arme aufstreifen mußte, und wenn man diese gebrauchen wolle, gleichsam nicht Ruhe habe, sondern bald über die Arme, bald von da wieder herabgeworfen werde, also irre — denn die Planeta war ebenfalls ein Mantel, wie die schon erwähnte paenula und casula, ohne eine andere Oeffnung als über den Kopf und über die Arme herabgehend. Vielleicht wäre es besser das Wort Planeta durch Reisekleid zu übersetzen, da das Zeitwort πλανᾶν nicht blos herumirren, sondern auch reisen überhaupt bedeutet. Wann der Gebrauch dieses Kleidungsstücks, welches, wie wir gesehen, als casula und paenula dasselbe ist, in der christlichen Kirche als Amtskleidung aufgekommen, ist nicht genau nachzuweisen. Zur Zeit Gregors, Bischofs zu Nazianz in Cappadocien († 389) trugen die Geistlichen bei dem öffentlichen Gottesdienste weiße Kleider, deren Namen κάμασος und στοιχάριον waren. Die vierte Kirchenversammlung zu Carthago (can. 41.) im Jahre 418 heißt den Diaconus zur Zeit der Opferung und der Vorlesung die Alba anziehen. Die erste Kirchenversammlung zu Braga (in Portugal), Jahr 568 c. 27. spricht von der Tunica und dem Orarium als eigenthümlicher Diaconatskleidung, da hingegen der Subdiaconus das Orarium nicht tragen dürfe. — Gregors des Großen Vater, Gordianus, welcher kein Geistlicher war, trug eine Planeta und unter ihr eine Dalmatica (cfr. Jo. Diac. vit. Greg. M. l. IV. c. 83.), woraus hervorgeht, daß um diese Zeit weder Planeta noch Dalmatica ausschließend eine Kleidung des geistlichen Standes gewesen ist, sondern auch von Laien getragen wurde. In der Folge änderten sich der Letztern Kleidung, die Geistlichen aber blieben bei dem Alten, und seitdem werden die Kleidungen der Geistlichen für alle Arten derselben, Bischöfe, Priester, Diaconen ꝛc., mit größerer Genauigkeit festgesetzt. So erwähnt die vierte Kirchenversammlung zu Toledo Jahr 694 c. 27. als Insignien der Bischöfe das orarium, den Ring und Stab, der Priester das Orarium und die Planeta, und setzt ausdrücklich hinzu: „was eben so viel ist als casula." Später wird die Planeta immer als stehender Theil der Priesterkleidung genannt. Allein, so wie der manipulus und die stola im Laufe der Zeit eine ganz andere Gestalt angenommen haben, als sie ursprünglich hatten, so auch die Planeta. Aus alten Statuen und Bildnissen von Priestern und Bischöfen geht nämlich hervor, daß sie auch im kirchlichen Gebrauche so gestaltet war, wie wir oben beschrieben haben. Man schlug die beiden Seiten derselben über die Arme herauf, so daß der Mantel alsdann in einem Bogen vorn und hinten herunterhing. Diese Form hat die Planeta des Bischofs

Udo von Naumburg (Jahr 1137) an einer Statue am Hochaltare der Klosterkirche zu Pforta (cfr. Just. Bertuchii Chronicon Portense. Lips. 1612. ed. nova 1739. 4. — Da nun die Meßgewänder (Planetae) von reichem Zeuge gemacht und mit schweren Stickereien, auch Edelsteinen und Perlen verziert, also theils zu schwer, theils bei ihrer Größe zu kostbar wurden, so gab man ihnen sogleich die Form, welche sie hatten, wenn sie über die Arme herauf geworfen waren, d. h. man schnitt die beiden Seitenstücke des Mantels heraus, und der übrigbleibende Vorder- und Hintertheil erhielt dadurch eine bogenartige Gestalt. Daher auch bei den jetzigen Meßgewändern noch der rundliche Schnitt (cfr. Winkelmanns Geschichte der Kunst Thl. I. p. 201.) Die Griechen haben die alte Form der Planeta beibehalten. Bei den römischen Katholiken erinnert nur das jetzt nichtssagende Aufheben des hintern Theils der Planeta an die ehemalige Größe und Schwere des Meßgewandes, und war darum nöthig, um dem Priester seine Verrichtungen am Altare zu erleichtern. Diese Ausartung der Planeta in die jetzige ist nach und nach ohne alle kirchliche Verordnungen darüber allgemein geworden. Der berühmte Apostat unserer Kirche, Jo. Morinus, † 1659, sagt in den notis ad Graecorum ordinationem, daß er in vielen Kirchen Meßgewänder alten Schnittes, welche etwa 200 Jahre alt wären, gefunden hätte, woraus sich ungefähr das Alter des neuen Schnittes abnehmen läßt. Bis gegen das 7. Jahrhundert waren die liturgischen Kleider meist weiß, seit dem 12. Jahrhundert aber waren schon vier Farben der Meßgewänder an den verschiedenen Festen im Gebrauche. Die bei Anlegung der einzelnen Kleidungsstücke des Meßpriesters gewöhnlichen Gebete findet man im römischen Meßbuche verzeichnet.

c) **Kleidung der dienenden Geistlichkeit.** — Der Unterschied der Geistlichen hat in sofern jetzt aufgehört, als diejenigen, welche als Diaconen und Subdiaconen bei dem Meßdienste fungiren, nicht etwa blos die Weihe des Diaconats und Subdiaconats haben, sondern sie haben in kurzer Zeit die niedern Stufen des Klerus durchlaufen. Es haben darum die niedern Kirchendiener, wie sie in frühern Zeiten gewöhnlich waren, und wie wir einzelne Abstufungen derselben bereits geschildert haben (s. den Artikel Akoluthen) eigentlich aufgehört (cfr. Pontif. rom. p. I. c. 5. 6. 7.). Ihre Beschäftigungen gingen theils an Laien über oder solche, die sich zum geistlichen Stande erst vorbereiteten, Seminaristen ꝛc. und Schulknaben, wo keine größern Meßdiener zu haben sind (Kerzenträger), theils an die Diaconen, Subdiaconen (Vorleser) oder an die Priester und Bischöfe (Exorcisten, s. den Artikel) über, oder hörten ganz auf, wie die Thürhüter, welche sich nur in großen Kirchen als eine Art priesterliche Polizei in oft seltsamen altfränkischen Uniformen mit großen Stäben in der Hand als Zeichen ihrer Würde noch blicken lassen.

Die bei der Messe als Diaconen oder Subdiaconen fungirenden Geistlichen müssen die dem Diaconate oder Subdiaconate eigenthümliche Kleidung beibehalten, selbst die in der päpstlichen Messe (missa papalis) als solche fungirenden Cardinäle, der Cardinal-Diaconus und Cardinal-Subdiaconus.

α) Die dem Diaconate eigenthümliche Kleidung ist die Dalmatica. Sie hat in ihrer jetzigen Gestalt einige Aehnlichkeit mit der

Planeta, nur daß sie etwas kürzer am Saume, nicht rund, sondern gerade geschnitten und mit offenen Aermeln versehen ist, welche nach einer Schulterdecke, als Aermeln ähnlich über den Oberarm herabhängen; auch ist sie nicht mit einem großen Kreuzstreifen auf dem Rücken verziert, wie die planeta, sondern mit zwei schmalen (sonst immer purpurnen), farbigen oder Tressenstreifen, auch ohne dieselben nur am Saume mit Troddeln besetzt und auf dem Rücken derselben mit doppelten, herabfallenden Goldquasten. Die Dalmatica, welche der Diaconus trägt, ist größer als diejenige, welche bei den bischöflichen Kleidungen beschrieben ist, und nicht aus dünnem, weißem, seidnem Zeug wie diese, sondern aus demselben schweren seidnen Stoffe, wie die planeta, stola, manipulus und mitra. Wir müssen auch hier auf eine gewöhnliche Kleidung zur Zeit der Entstehung des Christenthums und lange nachher zurückgehen, um die Geschichte der Dalmatica und eben so der folgenden Subdiaconalkleidung, der tunicella, kennen zu lernen; denn beiden liegt die alte römische tunica zum Grunde. Dieß war nämlich das allen Römern gemeinsame weiße wollene Unterkleid, für welches sie im Frieden die Toga, im Kriege das Sagum, den Kriegsmantel, überzogen; sie reichte nur bis an die Knie. Kürzer trugen sie die Soldaten, länger die Frauen. Aermel hatte dieselbe anfänglich gar nicht, da es für weibisch galt, die Arme zu bekleiden. Sie wurde bei dem Anziehen über den Kopf geworfen, da sie rund herum zugenäht war, und in späterer Zeit mit einem Gürtel um die Hüften aufgeschürzt. An der männlichen Tunica kamen aber bald kleine, gleichsam verstutzte Aermel auf, welche nur eben die obern Muskeln des obern Armes bedeckten, wie Winkelmann an einer senatorischen Statue in der Villa Negrani bemerkte (cfr. dessen Geschichte der Kunst des Alterthums Thl. I. p. 304). Diese Art Tunica hieß colobium, κολόβιον von κολοβός, verstümmelt, verkürzt. Enge und bis zum Knöchel der Hand reichende Aermel trugen dagegen die Frauen an ihrer Tunica, welche zugleich Talaris war, d. h. bis auf die Füße herabhing, und bei den Griechen χειρόδετος oder χειριδωτός χιτών hieß, d. i. ein Kleid, welches die Arme bedeckt (cfr. Gellii noct. Att. l. 7. c. 12.), bei den Römern tunica manicata (cfr. Rosini antiq. rom. p. 406). Als aber die Römer sich so sehr von ihrer frühern Einfachheit entfernten, daß sie in Schwelgen und Ueppigkeit ihr Leben hinbrachten, fielen sie auch darauf, Weiberkleidung anzulegen. Bei Cic. in Cat. II. c. 10. wird diese Art Luxus zuerst erwähnt, wo er den Genossen des Catilina vorwirft, daß sie manicatas und talares tunicas, d. h. Weiberröcke, trügen. Auch Seneca klagt über die Weichlichkeit der Männer, welche in Frauenkleidern gingen (non videntur tibi contra naturam vivere, qui commutant cum foeminis vestem?) War es wahr, was mehrere Schriftsteller behaupten (cfr. Du Fresne l. l. s. v. Dalmatica), daß der römische Bischof Sylvester I. (Jahr 314) schon den Geistlichen statt des Colobium eine Dalmatica zu tragen befohlen habe, so läßt sich nicht absehen, warum Gregor I. erst um Erlaubniß gebeten wird, daß ein Bischof nebst Archidiaconus sich mit der Dalmatica bekleiden dürfen. Cyprian (Jahr 542) schreibt in dem Leben des Cäsarius, Bischofs zu Arles (Jahr 502), daß der römische Bischof diesem das Pallium, seinen Diaconen aber die Dalmatica, wie es die Diaconen der Kirche

zu Rom zu tragen pflegten, erlaubt habe. Nichts destoweniger trugen Privatleute zur Zeit Gregors I. die Dalmatica noch, und zwar als Unterkleid unter dem Mantel (Planeta). Aus diesen Angaben ist folgendes Ergebniß zu entnehmen: 1) Die Dalmatica und Planeta ist zur Zeit Gregors I. noch Kleidung der Laien gewesen. 2) Die Geistlichen zu Rom haben dieselbe zuerst unter den römischen Geistlichen getragen, aber schwerlich nur die Diaconen, sonst würde der Bischof Aregius nicht um ihren Gebrauch bei Gregor I. nachgesucht haben. 3) Die Geistlichen trugen noch im 7. Jahrhundert die im gewöhnlichen Leben übliche Kleidung, nur scheint man anfänglich mehr die einfachern, später erst auch die prächtigern Luxuskleider, als z. B. die Dalmatica bei den kirchlichen Verrichtungen angewandt zu haben. 4) Wann die Dalmatica und die Tunica ihre ursprüngliche Form verloren und nur Bischöfen, Diaconen und Subdiaconen zugesprochen worden, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben; eben so wenig, wann die Laien die genannten Kleidungsstücke zu tragen aufhörten und selbige allein den Geistlichen verblieben. Höchst wahrscheinlich ist dieß zu der Zeit geschehen, als das Abendland den alten römischen Anstrich, den es selbst nach der Völkerwanderung noch eine Zeit lang beibehielt, nach und nach ganz verlor, und nebst germanischer Sitte auch germanische Tracht allgemein ward, also im 7. und 8. Jahrhundert. Im Mittelalter bekleideten sich auch Könige und Kaiser mit einer Dalmatica (cfr. Du Fresne s. v. Dalmatica), namentlich bei Krönungen und sonstigen Festlichkeiten.

β) **Die Tunica oder Tunicella.** Die Tunica ist nächst dem manipulus die eigenthümliche Kleidung des Subdiaconats, wie Stola und Dalmatica dem Diaconate angehören. Sie unterscheidet sich in ihrer jetzigen Gestalt in gar nichts von der Dalmatica, außer daß man bisweilen ihre Aermel etwas enger und kürzer zu machen pflegt; alles Uebrige, was von der Gestalt und Farbe der Dalmatica gesagt ist, gilt auch von ihr. Dem Namen nach ist sie die Tunica ohne Aermel, das κολόβιον der Alten, hat sich aber, wie die Dalmatica, sehr verändert. Die Aermel der erstern sind nämlich nicht mehr eng anschließend und lang, sondern kürzer und weiter geworden, und die Tunica hat dadurch, daß sie ganz ähnliche Aermel erhalten, aufgehört eine Tunica zu seyn. Dazu kommt noch, daß keine von beiden ursprünglich offen war, wie jetzt der Fall ist, sondern rings umher zugenäht. Zu Gregors des Großen Zeiten verwalteten die Subdiaconen ihr Amt nur mit der Alba bekleidet (cfr. l. VII. epist. 64.), nach ihm nennt Honorius Augustodunensis († nach 1130) in der Gemma animae l. I. c. 229 die Tunica und das Sudarium den heutigen Manipulus als dem Subdiaconus, die Dalmatica und Stola dem Diaconus noch außer der Alba ausschließend gebührende Kleidung, wie es bis jetzt noch geblieben ist. Aber damals, wenigstens unter Innocenz III., † 1216, de myst. miss. I. 10. 55. ging die Tunica bis auf die Füße, da er sie poderis nennt, und hatte am Saume oft kleine Glöckchen angeheftet, wie auch andere Priesterkleider. In der Adventszeit und den Fasttagen ministriren einem alten Gebrauche zu Folge Diaconus und Subdiaconus mit der Planeta bekleidet. Da die katholische Kirche es sehr liebt, ihre Priester mit den Priestern des A. T.

zu vergleichen, so fällt der niedern Geistlichkeit die Rolle der Leviten zu, weshalb Diaconus und Subdiaconus auch gewöhnlich die Leviten und ihre Kleidung das Levitenkleid genannt werden, so wie nach derselben Analogie derjenige Geistliche, welcher an den Wochentagen in den Cathedralkirchen die hohe Messe hält, wenn weder der Bischof noch einer der Domherrn celebrirt, der Hohepriester heißt. In ärmern Kirchen, wo für den Diaconus und Subdiaconus die seidenen Levitengewänder Dalmatica und Tunicella nicht angeschafft werden können, dient der Diaconus in der Alba und der Stola transversa, der Subdiaconus in der Alba mit dem manipulus ohne Stola.

γ) Das Superpelliceum, ein weites, leinenes Unterkleid (it. cotta, Chorhemd) bis auf die Knie herabgehend, umgegürtet und mit weiten Aermeln versehen, welche gewöhnlich an der vordern Seite aufgeschlitzt sind. Diejenigen, welche bei der Meßfeier die Functionen der niedern Weihen verrichten, als z. B. das Rauchfaß schwenken, wenn es der Priester selbst nicht gebraucht, Kerzen halten, klingeln und dergleichen, sind mit dem Superpelliceum bekleidet. Aber auch die Priester bei Verwaltung des Sacraments der Taufe, des Abendmahls, der Ehe, der letzten Oelung, bei Begräbnissen, beim Predigen und andern kirchlichen Feierlichkeiten, als Prozessionen, Weihungen, Teufelsbeschwörungen 2c., ingleichen die Dom= und Stiftsherrn (Canonici) und Sänger, wenn sie im hohen Chor die kanonischen Stunden abhalten.

Die Bischöfe, welche einem geistlichen Orden angehören (religiosi), tragen statt des oben erwähnten violetten bischöflichen Talars, ihre Ordenskleidung und über derselben das Superpelliceum, weltliche Bischöfe aber den Rocetto, auch romana camisia, welcher sich darin von Superpelliceum unterscheidet, daß er mehr anschließend ist und lange, enge, aufgeschlitzte Aermel hat. Der barbarische Name Superpelliceum (Superpelliceum eo quod antiquitus super tunicas pellicias de mortuorum animalium pellibus factas induebatur, quod adhuc in quibusdam ecclesiis observatur. Cfr. Durandus in Ration. l. 3. c. I. not. 10—11) kommt nach Cardinal Bona nicht vor dem 11. Jahrhundert vor, jedoch könne nicht bestimmt werden, ob die Sache schon da gewesen sei. Daß im Jahre 1180 ein Kleidungsstück Superpelliceum geheißen, beweist ein Brief des Stephanus, Bischofs zu Dornik (Epist. 123.) an den Cardinal Albinus, worin er meldet, daß er ihm ein Superpellicium novum, candidum et talare schicke. Daß es früher nicht kurz gewesen sei, wie jetzt, sondern talaris, bestätigt auch die Kirchenversammlung zu Basel (Jahr 1431), welche Sess. 28. verordnet hat, daß es wenigstens noch die Mitte des Schienbeins bedecken soll. Wenn Bingh. Vol. V. p. 251 sagt, daß man die Alba gewöhnlich Superpelliceum zu nennen pflege, so muß dieß entweder ein Irrthum oder eine in England unter den Katholiken herrschende Sitte gewesen seyn, da der Name alba dem Superpelliceum nirgends weiter gegeben wird.

C) Amtstracht der protestantischen und namentlich der evangelisch=lutherischen Geistlichen. — Man findet diesen Gegenstand selten im Zusammenhange abgehandelt und nur hin und wieder einzelnes bemerkt. Wir hoffen darum das

Ganze nach einer bequemen Uebersicht zu behandeln, wenn wir folgende Puncte ausheben: a) Nach der Reformation sah man die gottesdienstliche Kleidung der Geistlichen als ein Adiaphoron an, behielt darum mehr oder weniger von derselben bei, und es dauerte geraume Zeit, ehe es hier zu einer gewissen Einförmigkeit kam. Nach und nach gestalteten sich die Umstände so, daß besonders in Betrachtung kam b) der Chor- oder Priesterrock, c) die Ueberschläge oder Halskragen, d) die Kopfbedeckung. Im Allgemeinen vergl. Allg. Kirchenz. 1827 Nr. 134.

a) Die liturgische Kleidung in der lutherischen Kirche wird anfangs als ein Adiaphoron angesehen. — Luther ließ die Kleidung der Geistlichen, wie sie im Papstthume war, ganz unangefochten, da er es für gleichgültig hielt, in welcher Kleidung der Gottesdienst verrichtet würde, aber schon über dieselbe an mehrern Stellen seiner Schriften (cfr. Jen. edit. Tom. I. p. 330. Tom. II. p. 83, vergl. Concordanz aus Luthers Schriften u. d. AA. Pfarrherr und Messe) sehr geringfügig urtheilte. Als Carlstadt auf einmal alle Mißbräuche in dem bekannten Tumulte abstellte, so richtete Luther die alte Messe mit allem Zubehör wieder ein, also auch die Kleidung der Meßpriester. Einige Jahre darauf sagte er in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten, daß im Augustinerkloster zu Wittenberg Messe gehalten werde ohne Casel und Alben, ganz einfach; in den Pfarrkirchen aber mit denselben nach alter Art, — so lange es noch gefällig sei. Doch muß die Meßkleidung im Laufe der Reformation an den meisten Orten abgeschafft worden seyn, da im Leipziger Interim (Jahr 1548) unter den adiaphoris, deren Wiederherstellung es forderte, auch die Meßkleidung begriffen war. Seit dieser Zeit sind wenigstens die Alba und Casula (stola, manipulus und amictus scheinen gleich anfangs durchgängig abgeschafft und der katholischen Kirche zurückgegeben worden zu seyn) in vielen protestantischen Kirchen, besonders in Sachsen und Brandenburg, obschon nicht ohne Anfechtungen bis an das Ende des vorigen Jahrhunderts geblieben. Equidem, sagt Böhmer (jus eccles. protest. Tom. III. p. 747) etiam nostris in ecclesiis passim albis et casulis utimur (vulgo vocant, das Chorhemd und Meßgewand), ex more per ecclesiam romanam primitus introducto. Sed 1) arbitrium hoc esse credimus, cum evidens sit, morem nostrarum ecclesiarum non ubique esse eundem. Sed in quibusdam ecclesiis harum vestium usum prorsus sublatum esse. 2) Non eodem significatu, nec in eundem finem cum ecclesia romana hunc amictum retinemus, parum interesse censentes, utrum in vestibus ordinariis an missaticis s. coena celebretur? Unde 3) in communione infirmorum extra ecclesiam, imo in communione privata, his abstinere solent pastores, iisdem tantum utentes in publica. — Denique 6) idem demonstrat (Thomasius de jure principum circa adiaphora c. 11. §. 8.) vestes has, quibus adhuc utimur, inter res sacras minime in nostris ecclesiis referendas esse, quamvis enim ecclesia romana hac ducatur opinione, ea tamen ob diversa principia nobis merito repudianda est. — In Sachsen wurden nach und nach die Meßkleidungsstücke von den Geistlichen ohne höhern Befehl freiwillig abgelegt, und obgleich Eisenschmidt in seiner Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten p. 318, und Augusti Denkwürdigkeiten p. 219 den Gebrauch der Meßgewänder von Seiten

lutherischer Geistlichen behaupten, so ist doch dieß in unsern Tagen gewiß nirgends mehr der Fall. Bekannt sind die Unruhen, welche im Brandenburgischen die Verordnung des Kurfürsten vom Jahre 1736 veranlaßte, welche die Meßgewänder abzuschaffen befahl, in deren Folgen sie auch wirklich 1740 schon wieder frei gegeben wurden. In der Berliner Nikolaikirche waren sie noch im Jahre 1787 gebräuchlich, bis sie auch hier endlich, wie überall in der deutsch-protestantischen Kirche, theils durch Veranlassung der Gemeinden, der Kirchenpatrone, der Geistlichen, oder da man gemeinschaftlich an ihnen keinen Gefallen mehr fand, verloren haben. In der protestantischen Kirche bildete sich aus den katholischen Alben und Casuln übrigens eine neue Kleidung, die sogenannten Chorhemden, welche die Geistlichen sowohl bei Austheilung des Abendmahls als andern Amtsverrichtungen über den gewöhnlichen schwarzen Priesterrock tragen. Sie bestanden aus zwei faltigen, bis auf die Füße herabgehenden Stücken weißer Leinwand, welche, eben so, wie die Casul, vorn und hinten herabhingen, und nur durch einen Zug zusammengehalten wurden, mittelst dessen man sie um den Hals befestigte. Dergleichen Chorhemden tragen die Geistlichen der bischöflichen Kirche in England noch jetzt, und in vielen protestantischen Kirchen Deutschlands sind sie noch üblich, in Sachsen nur sehr selten und in Preußen gar nicht. Das Hauptkleidungsstück der evangelischen Geistlichen bleibt

b) der einfache Priesterrock, an manchen Orten auch Chorrock genannt. Dieser Priesterrock ist seit der Entstehung unsrer Kirche Kleidung der Geistlichen gewesen, in vielen Ländern aber nicht beibehalten worden, sondern man vertauschte ihn mit der gewöhnlichen schwarzen Modekleidung und einem dünnen Rückenmäntelchen, wie noch jetzt bei den Reformirten. Es war zur Zeit der Reformation und vor derselben die Kleidung angesehener, und namentlich graduirter Männer an Universitäten, wie Abbildungen solcher Männer zeigen. Auch Edle und Fürsten trugen dergleichen Röcke, nur gewöhnlich kürzer, nicht immer schwarz und mit Pelz und Stickerei verziert, als Ueberkleid bei feierlichen Gelegenheiten. So schon Huß, Hieronymus von Prag, Johann Reuchlinus, Conrad Wimpina, Hieronymus Schurf u. a. bei Kreußler in den Denkmälern der Reformation. Leipz. 1817. — Auch die Geistlichen trugen einen solchen Talar im gewöhnlichen Leben (d. h. die Weltpriester, welche keinem Mönchsorden angehörten), und bei Amtsverrichtungen, wo sie sich der Meßgewänder nicht bedienen durften. Unter letzteren haben sie jene Talare ebenfalls als Unterkleid anbehalten, wie es noch jetzt der Fall ist; doch wegen der engen Aermel der darüber zu ziehenden Alba mußten die Aermel enger seyn, oder hatten, wie jetzt noch, eine Oeffnung, so daß der Arm an der Seite des Talarärmels herausgesteckt werden konnte. Dergleichen Talare trugen, nach ältern Bildern, auch evangelische Geistliche, wo der Aermel derselben aufgeschlitzt und für die Arme eine Oeffnung zum Durchstecken gelassen worden ist. Cfr. das Titelkupfer zu Carpzovii opus definition. ecclesiastic. Lips. 1655.

Luther selbst erschien zuerst den zwanzigsten Sonntag nach Trinitatis am 9. October 1524, erzählt Seckendorf (Comment. ad Luthe-

ram. I. 62. 778.), ohne Mönchskutte mit einem Priesterrocke in der Kirche (comparuit illa veste, qua praedicantes uti solent), wozu ihm der Churfürst das Tuch geschenkt hatte, um sich daraus ein Kleid nach seinem Gefallen (quicunque placeret vestitus) machen zu lassen, und in den Magdeburger Centurien (Cent. 16. l. I. c. 36.) zum Jahre 1524 heißt es nach Försters deutscher Bearbeitung Frankf. a. M. 1701: „In diesem Jahre hat Lutherus den mönchischen Habit abgelegt und „in folgenden Zeiten ein Kleid gebraucht, wie ehrbare Personen, so im „Predigtamte waren, dazumal zu tragen pflegten." Dieses Kleid nun war unsern Priesterröcken im Wesentlichen ganz gleich, nur vorn offen, und wurde unter denselben noch ein enger, anschließender Rock mit engen Aermeln, eine Art lange schwarze Aermelweste, wie sie noch im vorigen Jahrhundert zum Theil üblich gewesen sind, getragen. Die Form des lutherischen Priesterrockes zeigen die gleichzeitigen Abbildungen Luthers in ganzer Figur; besonders das auf einer Handzeichnung des dem Reformator befreundeten deutschen Malers Lucas Cranach befindliche, welches vor Lomlers Auszügen aus Luthers Schriften (Bd. 1.) in einer gelungenen Copie von Bollinger abgestochen ist, und ein Altarblatt von demselben Meister, welches sich in der Stadtkirche zu Weimar befindet, worauf Luther nebst dem Maler unter dem Kreuze Christi bei dessen Kreuzigung vorgestellt sind. Endlich gehört hierher noch der auf der Marienbibliothek zu Halle sich befindliche, von Luthers Leiche genommene Wachsabguß, welcher dem damaligen Costum treu, mit Barret und Priesterrock bekleidet ist und nicht etwa aus späterer Zeit herrührt, sondern gleichzeitig ist, also, wo nicht die ihm damals angelegte, doch eine dieser gewiß ganz gleiche, späterhin erneuerte, Kleidung zeigt. Wer diesen Wachsabguß genommen hat, wird nicht bestimmt angegeben. Vielleicht derselbe hallesche Maler, Lucas Fortenagel, welcher das auf der Leipziger Universitätsbibliothek aufbewahrte Bild von Luther nach seinem Tode in Eisleben verfertigt hat. Zu Eisleben nämlich, ehe die Kirchenceremonien alle beendigt waren, haben zwei Maler das todte Angesicht abconterfeit, einer von Eisleben, dieweil er noch im Städtlein auf dem Brete gelegen, der andere, Meister Lucas Fortenagel von Halle, da er schon eine Nacht im Sarge gelegen. Cfr. Bericht vom christlichen Abschied aus diesem tödtlichen Leben des Ehrwürdigen Herrn Dr. Martin Luthers durch Dr. Justum Jonam M. Mich. Celium u. a., die dabei gewesen, kurz zusammengezogen Jahr 1548 hinter dem Tom. VIII. der deutschen Werke Luthers nach der Jenaer Ausgabe.

Flügge in seiner Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Bd. 2. p. 263 erzählt aus Rehtmeyer's Braunschweigischer Kirchengeschichte Thl. 2. p. 147, daß 1530 zu Braunschweig ein Prediger Hermannus Primas gelebt habe, der statt der Amtskleidung einen blauen Mantel trug, welcher auf den Schultern Löcher hatte, wodurch er die Arme steckte, und schließt mit allem Rechte daraus, daß es damals noch keine geltende Kleiderordnung gab, oder von den Geistlichen nicht überall beachtet wurde. Aus Lachmann hist. ordin. eccles. reg. Dan. et Norweg. p. 85 erhellt, daß eine Synode zu Rendsburg noch im Jahre 1691 habe befehlen müssen, daß Prediger und Studiosi der Theologie, wenn sie auf die Kanzel gelassen würden, ihrem Stande gemäß und nicht wie Officiere mit Silber und Gold verbrämt, einher

gehen sollten; woraus sich dasselbe, wie oben, wenigstens für den Kirchengebrauch in Dänemark schließen läßt.

Während der Zeit, daß Alba, Casula und das protestantische Chorhemde noch im kirchlichen Gebrauche waren, war in der Kirche der Priesterrock ein Unterkleid, eben so, wie der jetzige, bereits erwähnte Talar der katholischen Geistlichen, und wurde von den Geistlichen auch außerhalb der Kirche, wo sie öffentlich erschienen, so noch am Ende des 18. Jahrhunderts, wie die jetzigen Ueberröcke im gemeinen Leben getragen. Die Mode änderte sich hinsichtlich der Laienkleidung, aber die Kleidung der Geistlichen wurde beibehalten; theils freiwillig, da man es für unwürdig hielt, die alte Tracht zu verlassen, oder da man aus Beschränktheit der Mittel nicht von der alten Tracht lassen wollte; theils wurde durch landesherrliche Verordnung dieser alte, ererbte Schnitt mittelbar erhalten, indem dieselben gegen den Kleiderluxus der Geistlichen sehr eiferten. Darmit, heißt es in den sächsischen Generalartikeln vom Jahre 1580 cfr. corp. jur. eccles. Saxon. Dresden 1708 p. 60, auch zwischen dem gemeinen Manne und den Kirchendienern ein Unterschied gehalten, und einer von dem andern in seinem Stande auch äußerlich erkannt werde, so sollen sich die Kirchendiener hinführo aller leichtfertigen, kurzen, zerhackten, zerschnittenen Kleidungen und Verbrämungen, so mit Sammt und dergleichen geschieht, enthalten. Im Jahre 1726 hatte der evangelische Priester- und Chorrock noch fast dieselbe Gestalt als der zu Luthers Zeit übliche, d. h. er war vorn offen, bis zum Halse herauf, die Ueberschläge gingen nicht über das Bruststück des Priesterrockes, sondern über die nach Art der jetzigen Fracks untergezogene, bis auf die Knie herabgehende, von unten bis oben zugeknöpfte Aermelweste. So zeigt ihn das Bild des zu Dresden 1726 von einem Katholiken aus Religionsfanatismus ermordeten evangelisch-lutherischen Predigers, M. Hahn, an der Kreuzkirche, wie es vor einer zu Frankfurt und Leipzig erschienenen Schrift: Vertraute Unterredungen zwischen Hahn und Huß befindlich ist. — In der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich die Gestalt des Priesterrocks dahin geändert, daß er von oben herab zugeknöpft ist, die Ueberschläge nicht mehr über das untergezogene schwarze Kleid gehen, und der Priesterrock offen an beiden Seiten herabfällt, sondern unmittelbar über das Bruststück des letztern. Jetzt ist der Chorrock in den meisten evangelisch-lutherischen, selbst in vielen reformirten Kirchen als Amtstracht, aber durchaus nicht in dem Sinne der katholischen geweiheten heiligen Meßgewänder sanctionirt, so daß er nur kirchlichen Verrichtungen geblieben, und von den Geistlichen, welche der Mode, wie andere Leute, oft wohl zu sehr dienen, im bürgerlichen Leben gar nicht mehr getragen wird.

c) **Die Ueberschläge oder Halskragen.** — Die Ueberschläge gehörten ehemals nicht zu der Kleidung der Geistlichen, sondern waren ein Theil der Männerkleidung überhaupt, so wie es vom Priesterrocke bemerkt worden ist. Bis lange nach der Reformation kannte man nämlich die von französischen Gecken ausgedachten Halstücher und Halsbinden nicht, sondern trug die untere Kleidung gewöhnlich oben am Halse eng anschließend, diesen selbst aber frei und unbedeckt. Als Verzierung der Kleidung diente der über den obersten Rand des Kleides rund umher überschlagene, ausgezackte, durchbrochene,

gestickte oder mit Spitzen besetzte Hals- oder Hemdenkragen. Im 16. Jahrhundert war derselbe meist einfach und schmal, wie die Bildnisse Luthers, Melanchthons, Calvins, Ulrich von Huttens, selbst der Kurfürsten von Sachsen, Friedrich, Johann, Johann Friedrich, August, Christian II. u. a. zeigen; im 17. Jahrhunderte wurde er mehr ein Gegenstand des Luxus, artete in einen breiten, oft gar wunderlich zerhackten und durchstickten, oft auch sehr geschmackvoll verzierten, oft unförmlich gefalteten Halsputz aus, ganz in der Art, wie er durch die altdeutschen Jünglinge wieder in das Leben gerufen worden ist. Dergleichen Kragen findet man an den Brustbildern der meisten Fürsten, Staats- und Kriegsmännern des 17. Jahrhunderts. Cfr. die berühmten Merianschen Kupfer zu dem theatrum Europaeum Tom. II. (welches die Jahre 1629—1633 umfaßt) zusammengetragen durch Abdinus, herausgegeben und mit Kupfern geziert durch Mathias Merian, Kupferstecher und Buchhändler zu Frankfurt a. M. 1646. — Desgleichen die in den Sälen des Münsterschen und Osnabrückschen Rathhauses befindlichen Originalgemälde aller, bei den Friedensunterhandlungen daselbst interessirten Fürsten und Gesandten, welche neulich in Steindruck zu Münster bei Espagne erschienen sind. Auch gehören hierher die Münzen aus dieser Zeit, welche, wenigstens die größern, Brustbilder der Fürsten zeigen.

Damals kannte man die unförmlich gelockten, gepuderten Perrucken noch nicht, welche einen solchen Halskragen ganz untauglich gemacht und beschmutzt hätten. Man trug lang herabfallendes eigenes Haar oder kurz verschnittenes, was damals schon sehr gewöhnlich war, oder wenn Perrucken von einzelnen Personen getragen wurden, z. B. vom Churfürsten Johannes dem Beständigen, so geschah es aus Noth und im Geheimen unter der Gestalt eigener Haare. Als aber mit dem Ende des 17. Jahrhunderts die Blüthenzeit der Perrucken begann, so daß jeder, der sich von einiger Distinction zu seyn dünkte, eine Perrucke trug, mußte man auf eine andere Art des Halsschmucks denken, als die vorigen, breiten, gestickten Kragen waren, welche mit einer bis an die Hüften herabgehenden Perrucke bestehen konnten. Da kamen die Franzosen mit Erfindung des Halstuches zu Hülfe. Man band ein langes dünnes, mehr spitzenartiges Tuch um den obern, ganz schmalen Hemdkragen und ließ die beiden Zipfel neben einander über die Brust herabhängen. Sie waren unten breit verschnitten und glichen fast den Ueberschlägen. Diese Tracht zeigen die meisten Bildnisse bürgerlicher und fürstlicher Personen am Ende des 17ten und Anfange des 18ten Jahrhunderts. Am Ende des 17. Jahrhunderts trug Kaiser Leopold z. B. und ein in dessen Diensten stehender Obrist, Graf Reuß, jener Perrucke und dieser langes Haar nebst dergleichen verschnittenen Halstuchzipfeln, wie ihre Münzen zeigen. In der Mitte des 18. Jahrhunderts findet man nicht mehr die langen Schleifenzipfel, sondern kurze, oft gar keine, bis sich nach und nach die jetzigen Halstücher in allen Ländern, welche zu den civilisirten gezählt seyn wollen, Bürgerrecht erworben haben. So viel zur Vorbereitung auf die Geschichte der Ueberschläge, deren Ursprung gewöhnlich gänzlich übersehen und sie selbst für eine zufällige Verzierung des Priesterornates angesehen werden.

Im 16. Jahrhunderte waren die überall weißen Ueberschlagekragen,

wie schon bemerkt, noch einfach. Die Geistlichen vorzüglich erhielten sich diese nicht gezackten oder gestickten einfachen, glatten Ueberschlagekragen noch im 17. Jahrhundert. Dieß zeigen die Bildnisse sehr vornehmer Geistlichen, z. B. des Erzbischofs zu Mainz, Anselmus Casimir, des Erzbischofs von Trier, Philipp Christoph, des berühmten Cardinals Richelieu u. a. bei Merian, auch des bekannten, kriegerischen münsterschen Bischofs Bernhard van Galen im Fürstensale des münsterschen Schlosses; ferner des Johannes Cosinus, evangelischen Bischofs zu Durham († 1671) in den Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten von Schröckh Bd. I. Leipz. 1764.

Am Ende des 17. Jahrhunderts hörten die Ueberschlagekragen auf, den ganzen Hals in gleicher Breite zu umgeben, wahrscheinlich aus dem Grunde, daß viele geistliche Herrn Perrucken annahmen, ohne jedoch die Halstücher der französischen, bis Ende des 17ten und Anfang des 18. Jahrhunderts üblichen galanten Tracht annehmen zu wollen. Man verschnitt die Ueberschlagekragen deshalb von hinten nach vorn zu, so daß sie am hintern Theile des Halses nur sehr schmal über den Rockkragen schlugen, vorn aber lang blieben, wie zuvor. Diese Gestalt wurde bald gewöhnlich und selbst von denen getragen, welche keine Perrucken hatten, von protestantischen und katholischen Geistlichen, auch von Rechtsgelehrten und Aerzten, kann also als eine von Geistlichen und andern graduirten Personen verbliebene, eigenthümliche Halszierde angesehen werden. Diese Gestalt der Ueberschläge zeigen die Bildnisse des Cardinals Christian, Herzogs zu Zeitz, Jahr 1695, vor dem Leben des Herzogs Wilhelm zu Sachsen, nach den Acten und Documenten erläutert, Frankfurt 1719, des Bossuet († 1704), des Hugo Grotius († 1646) und mehrerer berühmter Männer jener Zeit, cfr. Schröckhs Abbildungen und Lebensbeschreibungen. Jetzt bedurfte es nur noch einer sehr kleinen Veränderung, um zu dem heutigen Schnitt zu gelangen. Als man aufhörte, die unter dem obern Rock oder Mantel bei den Geistlichen unter dem Priester- oder Chorrocke befindliche Kleidung, Frack, oder nach damaligem Ausdrucke, Aermelweste, oben am Halse geschlossen zu tragen und die französische Mode auch auf die Geistlichen Einfluß gewann, war ein Ueberschlagkragen, selbst wenn er, wie erwähnt ist, ausgeschnitten war, sehr unbequem. Man nahm ihm daher das ganze hintere Stück seiner Breite, und machte dasselbe dadurch, daß man die vordern ehemals breiten Klappenden des Kragens nach wie vor herabhängen ließ, den Kragen aber nicht mehr, wie vormals, vorn mit Bändern, woran gewöhnlich Quasten waren, zusammen band, sondern die Klappenden gleich an einander nähte, und mit einer schmalen Binde um den Hals befestigte, zu einer Art Halsbinde mit vorn herabhängenden Klappen, daher der im gemeinen Leben oft gewöhnliche Name Kläppchen, Läppchen, auch Lippchen abzuleiten ist. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts haben die Ueberschläge die jetzige Gestalt, waren nur etwas länger und breiter, und gehörten so zu der geistlichen Kleidung, daß die Geistlichen selbst im Privatleben nicht anders als mit Ueberschlägen, so wie auch früher im Chorrocke, erschienen, da man beides als Theile ihrer Kleidung überhaupt, nicht als eine Amtskleidung, welche nur bei kirchlichen Handlungen anzulegen sei, ansah. Die an den Ueberschlägen befindliche Binde zu ihrer Befestigung ver-

trat zugleich die Stelle einer Halsbinde. In den neuesten Zeiten sind Priesterrock und Ueberschläge dem Geistlichen nur in Amtsverrichtungen zu tragende Kleidungsstücke. — Es sind demnach diese winzigen Halskragen, die wir jetzt Ueberschlägelchen, Päffchen u. a. nennen, nach und nach aus dem ehemals ganzen Halskragen durch Veranlassung der Perrucken entstanden, einer Mode, die nicht blos in Sachsen, sondern überall üblich wurde. Man nannte sie collaria, so wie auch die gleich zu erwähnenden Halskrausen. Ueber die Bedeutung des Wortes collare im Mittelalter ist Du Fresne s. h. v. nachzusehen.

Die in vielen protestantischen Kirchen ehemals üblichen, breiten und gefalteten Halskrausen sind eine ursprüngliche mehr spanische als deutsche Halsverzierung, welche schon seit Anfange des 17. Jahrhunderts und früher neben den ältern Ueberschlagekragen, sowohl bei Laien, z. B. beim Merian an den Bildern des Markgrafen Ambrosius Spinola, des Herzogs von Savoyen, Victor Amadeus, und auf Münzen an den Bildnissen des Kaisers Ferdinand (1625), dreier sächsischer Prinzen vom Jahre 1597, an den Bildnissen alter Ritter und Herrn aus dieser Zeit in Kirchen und Schlössern, als auch bei den evangelischen, weniger bei katholischen Geistlichen gefunden wird. Neben der einfachern, altdeutschen Tracht kam seit Karls V. Zeit, durch den Zusammenhang des deutschen Reichs mit Spanien, die elegantere spanische Tracht, zu welcher auch die Krausen gehörten, in Aufnahme. Während der Reformation erscheinen schon hier und da kleine, aber nur weit gefaltete, Halskrausen bei den Laien und Geistlichen, z. B. an dem Bilde des Lucas Kranach in ganzer Figur von ihm selbst gemalt, an dem Bilde des Andreas Musculus, Nicolaus von Amsdorf, bei Kreußler in den Denkmälern der Reformation, Leipzig 1817, dem Bilde des berüchtigten Schneiderkönigs, Johann von Leyden, vor Jochmus Geschichte der Kirchenreformation zu Münster, ibid. 1825. — Aber seit Ende des 16. Jahrhunderts wurden die Krausen breiter und gesteifter. So tragen selbige Dr. Paul Luther (Dr. Martin Luthers jüngster Sohn, Leibmedicus des Kurfürsten zu Sachsen, † 1593) und Johann Ernst Luther († als Canonicus und Custos zu Zeitz 1651). Nach den vorhandenen Abbildungen aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert zu urtheilen wurden die Krausen mehr von den Besitzern eigener, kurzer oder doch nicht über die Schultern herabgehender Haupthaare, keineswegs aber von Perruckenköpfen getragen, welche sich von allem Anfange an an die verschnittenen Ueberschläge gehalten zu haben scheinen.

Wie im bürgerlichen Leben Krausen und Ueberschlagekragen untermischt, von denselben Personen sogar zu verschiedenen Zeiten, getragen wurden, so scheint es auch bei den Geistlichen nur Sache des Zufalls gewesen zu seyn, ob in dieser und jener Gegend Krausen oder nur Ueberschläge, oder beides zugleich neben einander eingeführt und als geistliche Amtskleidung angesehen wurde. In Sachsen waren sie am Ende des 18. Jahrhunderts fast überall verschollen und die bequemen Ueberschläge allgemein. Eben so in den meisten protestantischen Ländern und nur in einigen Städten Norddeutschlands, z. B. in Leipzig, tragen noch jetzt die Prediger jene steifen Krausen. Vergl. überhaupt Urb. Gottfr. Siber de collaribus clericorum tubulatis et planis.

Lips. 1710. 4. Ein recht anschauliches Bild von der allmählig, doch nur im Einzelnen, abgeänderten Amtstracht zeigt der Altarplatz der Leipziger Thomaskirche, wo die Bildnisse der Leipziger Superintendenten von der Reformation an bis auf unsre Tage aufgestellt sind.

d) Die Kopfbedeckung der Geistlichen. — Die zu Luthers Zeit gewöhnliche Kopfbedeckung der Geistlichen sowohl als anderer aus dem gelehrten oder gebildeten Stande der Laien war ein entweder flaches, ungesteiftes oder ein mehr aufgesteiftes, rundes Barret. (Das Wort Barret [birretum] kommt nach Du Fresne von birrus, burrus, roth, her, welches jedes Kleid ohne Unterschied bedeute und bald für Chlamis, bald für Tunica stehe. Eben so bedeute Birretum auch jede Kopfbedeckung ohne Unterschied. Wahrscheinlich sind zu der Zeit, als das Wort birretum diese Bedeutung erhielt, die Kopfbedeckungen meist rother Farbe gewesen, so wie es auch violetrothe Mäntel und Röcke gab, weshalb jener Name der Kleidung entstanden. Spuren dieser rothen, alten Kopfbedeckung sind die rothen Cardinals-, Kurfürsten- und Doctorhüte, welche letztere drei besonders der Gestalt eines sogenannten Barrets noch sehr nahe kommen. Vergl. im Allgemeinen die oben p. 52 angeführte Schrift von Raynaud an verschiedenen Stellen, besonders p. 203 ff. und 294 ff. Nach Flügge a. a. O. Bd. 1. p. 244 ist das Barret erst seit dem 13. Jahrhundert im kirchlichen Gebrauche. Es war anfänglich rund und hat erst spät vier Ecken erhalten, wie die katholischen Barrets noch sind.) — Letzteres ist an den Bildern der drei sächsischen Kurfürsten Friedrich, Johann und Johann Friedrich vor der Jenaer Ausgabe von Luthers Werken 1590, ersteres an den Bildern Luthers, Calvins, Zwinglis, Ulrichs von Hutten u. a. zu sehen. Hierher gehört auch das Barret, mit welchem Luthers Wachsbild auf der Marienbibliothek zu Halle bekleidet ist. — Hüte sind damals die Kopfbedeckung der Laien und namentlich der Krieger, statt der diesem Stande früher ausschließend eigenen Helme gewesen. Dieses waren Hüte mit spitzigen Köpfen und breiten Krempen, mit Federbüschen verziert, wie sie 100 Jahre später noch im dreißigjährigen Kriege von den Soldaten getragen wurden (cfr. die Kupfer bei Merian a. a. O.). Bei dem Gottesdienste waren die ersten lutherischen Geistlichen ohne Zweifel nach katholischem Brauche meist im bloßen Kopfe in der Kirche; allein schon im Anfange des 17. Jahrhunderts trugen sie schon Hütchen in den Kirchen, und zwar während der Predigt und des übrigen Gottesdienstes, so daß sich die Dresdener allgemeine Synode im Jahre 1610 sehr bitter darüber beschwerte. S. Corpus jur. ecclesiast. Sax. p. 356 seqq. Nach dem hier Verordneten sollten die Geistlichen ihr Haar lang wachsen lassen und mit bloßem Kopfe den Gottesdienst verrichten. Die Form der Hüte muß schnell gewechselt haben. Ludwig des XIV. Brustbild, welches im münsterschen Friedenssaale sich befindet, zeigt ihn als Jüngling mit einem lang herabfallenden gescheitelten Haar, einem breiten weißen Halskragen, wie fast alle die Gesandten der europäischen Höfe und mit einem Hute, deren beide vordere Krempen aufgesteift waren, der dritte Theil der Krempenfläche aber nach dem Nacken zu flach herabhing. Aber in einem von M. Junker zu Leipzig 1697 herausgegebenen Geschichtskalender wird derselbe König mit einem Federhütchen, Perrucke und Halstuch

abgebildet, weshalb man annehmen kann, daß unter seiner Regierung die altdeutsche und spanische Kleidung aufgehört und durch die neue sogenannte französische, zumal in einer Zeit, wo der französische Hof der glänzendste in der Welt war, abgelöst worden sei. Die Mode der dreieckigen Hüte verbreitete sich nun allgemein, selbst im Bürger- und Bauernstande, und als man wegen der wärmern Kopfbedeckung vermittelst der Perrucken keine andere Bekleidung des Hauptes bedurfte, so blieb doch, zur Erinnerung des sonstigen größern dreieckigen Hutes der kleine von Taffet oder Sammt verfertigte Chapeau-bas-Hut, dessen sich die höhern Stände, die graduirten Personen unter den Gelehrten nebst den dazu gehörigen theils weltlichen, theils geistlichen Perrucken bedienten und zwar bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Was nun die Perrucken betrifft, die unter Ludwig XIII. schon anfingen und bald so allgemein wurden, daß Jedermann, der öffentlich mit Anstand erscheinen wollte, sich derselben bedienen mußte, so hatten sie in Beziehung auf den geistlichen Stand das Eigenthümliche, daß man sie, indem man sie annahm oder später wieder aufgab, als Zeichen der Neologie oder Orthodoxie betrachtete. Mit Abscheu sollen die ersten lutherischen Geistlichen, welche Perrucken zu tragen anfingen, von ihren Gemeinden betrachtet worden seyn, und doch hielt man später dieselben für so wesentlich nothwendig zur geistlichen Amtstracht, daß Gemeinden wiederum viel Anstoß an Predigern fanden, welche die Perrucken ablegten und ihr eigenes Haar trugen, weshalb Geistliche, die dieß thaten, eine Perrucken ähnliche Frisur beibehalten mußten. Ein alter sächsischer noch lebender Ephorus erzählte dem Verfasser folgende Anekdote: Als er zur Zeit, wo der Freiherr von B. Oberconsistorial-Präsident und Reinhard Oberhofprediger war, zu Dresden colloquirte, habe der erstere trotz des ehrenvollen Colloquiums immer einen merklichen Widerwillen gegen seine Person gezeigt. Beim Abschied habe sich jedoch v. B. nicht länger halten können und habe ihn gefragt: „warum er als künftiger Ephorus sein eigen Haar und nicht schicklicher eine Perrucke trage?" Nach der darauf ertheilten Antwort, daß ein nothwendiger physischer Grund ihn dazu bestimme, habe von B. darauf erwiedert: „So, so, das entschuldigt, aber leider haben wir ja auch das Scandalum im Consistorio," damit wurde auf Reinhard gedeutet, der ebenfalls sein eigen Haar und keine Perrucke trug. — Vergl. C. T. Rangonis de capillamentis liber sing. Magdeb. 1663. 12. — Val. Friderici diss. hist.-philol. de capillamentis. Lips. 1673. 4. — Sam. Schelgvig diss. de capillamentis, habita a. 1683, recusa 1701. 4. — Sam. Werner Judicium veterum de capillis peregrinis et ascitiis, maxime clericorum. Königsb. 1684. 4. — J. Bapt. Thiers Histoire des perruques etc. Paris. 1690. 8. — J. Bapst. Pacichelli de capillamentis vulgo perruchis in sein. Schediasmat. jurid. philol. Neap. 1693. 12. p. 126—212. — T. Hoepfner an liceat ecclesiastae capillamentum gerere. Lips. 1701. 4. — Jo. G. Berger de ritu operiendi capitis in sacris. Viteb. 1703. 4. — Ant. Nic. Barnabiei criterio delle Perrucche. Vened. 1718. 8. — Annaeus Rhis. Vecchi (Joh. Heinr. Cohausen) Clericus deperrucatus, sive in fictitiis clericorum vanitas, cum figuris. Amsterd. 1725. 8. — Fr. Nicolai über den Gebrauch der falschen Haare und Perrucken in

alten und neuern Zeiten. Berlin und Stettin 1801. 8. — Doch auch die perruckenartige Frisur verlor sich nach und nach, und die meisten Prediger fingen an ihr schlichtes Haupthaar ohne Puder zu tragen und die herrschende Mode der Kopfbedeckungen, sie bestehe aus Hüten oder Mützen, mit zu machen. Da nun diese modische willkührliche Kopfbekleidung zu dem alterthümlichen Chorrocke nicht recht zu passen schien, so ist es wohl eine zweckmäßige Veränderung im Königreiche Preußen zu nennen, daß alle Geistliche ohne Unterschied bei Amtsverrichtungen sich eines mit dem Chorrocke mehr harmonirenden, dem Barrete der Zeit, aus welcher der Chorrock herstammt, sich nähernden, und nicht sowohl der Kopfbedeckung der katholischen als der griechischen Geistlichen ähnlichen Barrets bedienen sollen. Das uralte Käppchen, das bei protestantischen Geistlichen während der Zeitdauer der Perrucken und der Frisur verschwunden war, ist jetzt besonders von den ältern Predigern Sachsens ziemlich allgemein angenommen worden. Diese Art von Kopfbedeckung hat neuerlich an einem gewissen Dr. Kunze zu Wolferstädt bei Halberstadt einen so zelotischen Gegner gefunden, welcher in einem Aufsatze in der allgemeinen Kirchenzeitung 1827 Nr. 90—92. mit einem Aufwande ganz fremdartiger Gelehrsamkeit darthut, daß jeder, der ein solches Käppchen in der Kirche trage, als Käppchenträger, ein roher, die Heiligkeit des Ortes verachtender Mensch sei — überhaupt sich so bitter ausspricht, daß man zweifeln muß, ob er selbst gewußt habe, was er schreibt.

Klerus,

Bestrafung der Mitglieder desselben bei Uebertretung der kirchlichen Gesetze und Vorschriften.

I. Allgemein einleitende Bemerkungen. II. Welche Bestrafungsarten der Kleriker das christliche Alterthum bis ungefähr mit Ablauf des 8. christlichen Jahrhunderts kannte. III. Bestrafungen der Kleriker im spätern Mittelalter. IV. Bestrafungsweise des Klerus in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Ueber die Strafdisciplin des Klerus, wenn man das Klosterleben ausnimmt, sind die Nachrichten in der frühern und spätern Zeit eben nicht sehr reichhaltig. Die meisten Bearbeiter der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft berühren diesen Gegenstand entweder gar nicht, oder nur im Vorbeigehen. Zu den letztern gehört: Bingh. antiquitt. ecclesiast. der im L. XVII. c. II. p. 10 seqq., welches überschrieben ist: De reductione Clericorum ad statum et communionem laicorum tanquam poena, ob graviora crimina iis infligi solita, einiges von den Bestrafungsarten der Kleriker im frühern christlichen Alterthume anführt. — Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer §. 129. Von der Bestrafung der Geistlichen p. 522—25. — Augusti in seinen Denkwürdigkeiten berührt nur einige unbedeutende Einzelnheiten. — Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. §. 6. Absetzung der Kleriker. — Von Monographien können wir nur anführen Jo. Rud. Kiesling de disciplina clericorum ex epistolis ecclesiasticis conspicua. Norimb. 1760. 8. — Was die Gefängnisse für strafwürdige Kirchendiener betrifft, so haben wir eine gelehrte Abhandlung von Jo. Gärtner de incarceratione clericorum cum et sine carena. Für die neuere Praxis findet man manches brauchbare in Alexander Müllers encyklopädischem Handbuch des gesammten in Deutschland geltenden katholischen und protestantischen Kirchenrechts, besonders Artikel Absetzung. — Dr. Andreas Müllers Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie, Würzburg 1830, in den Artikeln Disciplinarstrafen, Degradation, Deposition, Suspension.

Auch die Schriften über Kirchenrecht von Weise, Walther und Eichhorn theilen Einiges hierher Gehörige mit.

I) **Allgemeine einleitende Bemerkungen.** — Wir haben bei andern Gelegenheiten bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die aufblühende christliche Kirche ihre Glieder einer strengen Disciplin unterwarf. Was nun die Laien betrifft, so ist das kirchliche Verfahren in Beziehung auf sie in dem Artikel Buße, Poenitentia publica, von uns nachgewiesen worden. Die Geschichte des christlichen Alterthums lehrt aber auch, daß die Kirche nicht minder streng war, wenn sich Kleriker pflichtwidrige Handlungen hatten zu Schulden kommen lassen. Von ihrer Bestrafung in gewissen Uebertretungsfällen wollen wir in diesem Artikel vorzugsweise sprechen und darum im allgemeinen Folgendes vorausschicken:

a) Das Object der Bestrafung machten die Kleriker aller Abstufungen aus. Keiner war in den frühern Zeiten über das Gesetz erhaben. Der Bischof wie der Presbyter und Diaconus wurden im Uebertretungsfalle gleich ernst bestraft. Merklich wich man davon freilich in späterer Zeit ab, wo namentlich der höhere Klerus in dieser Beziehung große Vorrechte erwarb und nach einer, die bürgerliche Strafgerechtigkeit höhnenden Unabhängigkeit strebte.

b) Die Strafen des Klerus waren in mancher Hinsicht mehr geschärft, als die der Laien bei der sogenannten poenitentia publica. Die Poenitentes unter den Laien konnten nach gewissen durchlaufenen Stadien wieder in den vorigen Stand zurückversetzt werden, nie aber ein degradirter oder excommunicirter Kleriker. Ersterer erhielt nie wieder seinen vorigen Rang und letzterer konnte nicht einmal zum Klerus zurückkehren, sondern blieb von demselben auf immer ausgeschlossen.

c) Die Vergehungen, um welcher willen ein Kleriker bestraft werden konnte, waren schon im christlichen Alterthume sehr mannigfaltig, wurden es aber noch mehr, als der Gottesdienst in ein glänzendes und zugleich auch ängstliches Ceremoniel ausartete. Es würde zu weitläuftig seyn alle die einzelnen Fälle anzuführen, wo ein Kleriker auch in den Jahrhunderten, die man im engern Sinne das christliche Alterthum nennt, bestraft werden konnte. Wir führen alles mehr auf allgemeine Puncte zurück und bemerken darum, daß in dieser Zeitdauer die Kleriker schon als strafbar erschienen wegen Apostasie, Häresie, Simonie, Amtsvernachlässigungen aller Art, besonders Abweichungen von der vorgeschriebenen Liturgie und auffallende Unsittlichkeit. Auch Fehler gegen das geistliche Decorum wurden hin und wieder nach einem richtigen Gefühle ernst geahndet.

d) Man überzeugt sich leicht, daß mehrere der angegebenen Fälle, weshalb man Kleriker strafbar fand, mehr dem Schicksale der frühern Kirche und den dogmatischen Meinungskämpfen angehörten, in welchen die katholische Kirche mit den sogenannten Häretikern begriffen war. Daher Feigheit zur Zeit der Verfolgungen und ketzerische Ansichten an Klerikern besonders ernstlich geahndet wurden. Jedoch bildeten sich auch jetzt schon die Keime jener kleinlichen Disciplinaranstalt, wo geringfügige Versehen in der Liturgie sehr ernst bestraft wurden. Besonders war dieß der Fall, als sich die Messe völlig ausgebildet hatte und die Verwandlungslehre (transsubstantiatio) zum allgemeinen Glaubensartikel

erhoben worden war. Wir haben eine Probe davon bereits gegeben in dem Artikel Abendmahlselemente 1r Bd. p. 57. Wie weit in der Folge die Klosterdisciplin in der Bestrafung der Mönche und Nonnen ging, werden wir im Artikel Mönchsthum zeigen. Dieß vorausgesetzt, wird sich nun im Allgemeinen die Frage anreihen lassen,

II) welche Bestrafungsarten der Kleriker das christliche Alterthum bis ungefähr mit Ablauf des 8. Jahrhunderts bereits kannte? Wir dürfen darauf antworten

a) **die Suspension.** Sie betraf entweder die Einkünfte oder das anvertraute Amt, und man unterschied suspensio a beneficio und suspensio ab officio. Es waren beide Arten schon in der alten Kirche üblich. So sagt Cyprian († 258) ep. 28. (al. 34.) von einigen unter den Geistlichen, welche sich Fehler hatten zu Schulden kommen lassen, daß ihnen ihre monatliche Zutheilung (divisio mensurna) zwar entzogen werden solle, daß sie aber ihre kirchlichen Verrichtungen ungestört fortsetzen dürften. — Die Suspension vom Amte aber gestaltete sich mannigfaltiger und hatte mehrere Abstufungen. Sie war zuweilen nur auf eine gewisse Zeit bestimmt, während welcher sie zwar ihre Amtsgeschäfte nicht verrichten durften, jedoch Mitglieder des Klerus blieben und auch mit demselben noch communicirten. So wurde auf dem Concilium zu Ancyra (a. 314) den Priestern, die den heidnischen Götzen geopfert hatten, zwar erlaubt, ihre Priesterwürde und Titel beizubehalten und unter den übrigen Aeltesten zu sitzen, aber sie durften weder predigen, noch etwas Anderes in ihrem Amte verrichten. Ein ähnlicher Beschluß traf die Diaconen, wenn sie sich der Abgötterei schuldig gemacht hatten. Sie durften weder das Brot noch den Kelch austheilen, auch dem Volke nicht die formulas solennes zurufen, bis sie nach hinlänglichen Proben der Besserung vom Bischofe die Erlaubniß dazu erhielten. Die Synoden zu Nicäa, Ephesus und Agde im 4ten, 5ten und 6ten Jahrhunderte, ertheilten diese und ähnliche Bestimmungen. — Zuweilen wurde dem strafbaren Geistlichen nur eine Gattung von Amtshandlungen erlaubt, alle anderen aber untersagt. So verordnete das Concilium zu Neocäsarea (a. 314), daß ein Priester, wenn er vor seiner Ordination bekenne, eine gewisse körperliche Unreinigkeit an sich zu haben, er zwar die Abendmahlselemente nicht consecriren, wohl aber die übrigen Amtsgeschäfte verrichten dürfe. Es bestand demnach die suspensio ab officio theils in einer Entfernung von allen geistlichen Amtsverrichtungen auf eine bestimmte Zeit, theils aber auch in dem Untersagen einzelner Amtsverrichtungen, wobei man zu allen den übrigen noch befähigt blieb. Bei dieser Strafe blieb es möglich alles wieder verrichten zu dürfen, wozu man in einer gewissen Abstufung des Klerus verpflichtet war. Von bedeutendern Folgen war schon

b) **die Degradation.** Diese bestand, wie auch das Wort schon lehrt, in einem Herabsetzen aus einer höhern in eine niedere Abstufung des Klerus, und zwar, wie manche Stellen vermuthen lassen, nicht etwa nur auf eine Zeit lang, sondern auf immer. Vergl. Conc. Nic. c. 8. Tolet. I. c. 4. Trull. c. 20. Chalced. 29. Bei Bischöfen bestand diese Degradation darin, daß sie aus einer größern Diöces oder Parochie in eine kleinere versetzt wurden. Augustin. ep. 36.

und bei Presbytern und Diaconen, daß man sie in das Diaconat und Subdiaconat zurückdrängte. Auch kann man es eine Art Degradation nennen, wenn, wie es zuweilen in Afrika der Fall war, ein Bischof die Bevorrechtung, die ihm das Alter gab und die spem succedendi zu einem Erzbisthume und einer Metropolitenstelle verlor. Vergl. Conc. Tolet. I. c. 1. 3. 8. Ilerdens. c. 1. 5. Arausiac. I. c. 24. Taurinens. c. 8. — Leonis ep. 3. Kleriker, die sich pflichtwidrige Handlungen hatten zu Schulden kommen lassen, strafte man auch

c) durch die privatio communionis, und diese war theils aa) ein Verweisen zur communia peregrina, theils bb) die sogenannte communio laica.

aa) Communio peregrina. Man hat sich in Beziehung auf dieselbe in der römischen Kirche einer großen Begriffsverwirrung schuldig gemacht. Manche verwechseln sie mit der Laiencommunion, Andere verstehen darunter die communio sub una, noch Andere die communio, die man nur in der Todesstunde Jemandem gewährte, um ihm dadurch gleichsam einen Paß in die künftige Welt mitzutheilen. Die wahrscheinlichste Erklärung dieses allerdings etwas dunkeln Punctes in der kirchlichen Praxis des christlichen Alterthums dürfte folgende seyn: Das Wort Communio bedeutet in der alten Kirche nicht blos die Theilnahme an der Abendmahlsfeier, sondern auch das Recht, die Mildthätigkeit der Kirche zu genießen. Wenn Reisende und Fremde in eine Kirche kamen, sich für Christen ausgaben, aber keine literas communicatorias aufweisen konnten, wodurch sie sich näher zu legitimiren im Stande waren, so vermuthete man, daß nicht alles bei ihnen in Ordnung sei und daß sie vielleicht unter der Censur ihrer Kirche stehen müßten. So lange sie sich nicht vom Verdachte reinigen konnten, war ihnen die Altarcommunion versagt, und sie mußten sich damit begnügen, ihren leiblichen Unterhalt von der Kirche zu empfangen. Auf eben diese Art wurden fehlende Kleriker bestraft, und dieß hieß in die communio peregrina verwiesen werden. Sie durften als Geistliche weder bei der Communion gegenwärtig seyn, noch einen Dienst dabei leisten, bis sie der Kirche die erforderliche Genugthuung gegeben hatten. Daß diese Ansicht die richtige sei, ergiebt sich unter andern aus dem Benehmen des Chrysostomus. Als die ägyptischen Mönche, die von Theophilus, Bischofe zu Alexandrien, verfolgt wurden, nach Constantinopel kamen, um daselbst vom Kaiser gehört zu werden, bewirthete sie Chrysostomus freundschaftlich und ließ sie mit zum Gebete der Kirche; aber die Communion verstattete er ihnen nicht, so lange ihre Sache mit dem Bischofe noch nicht ausgemacht war. Socrat. h. e. l. 6. c. 9. Sozom. h. e. l. 8. Synesius ep. 66. Vergl. im Allgemeinen J. Cabassutius de laica et peregrina communione, in seiner Notitia Conciliorum. Lyon 1670. 8. p. 387—91, und in seiner Notitia ecclesiastica. Lyon 1680. Fol. p. 50 seq. — H. Rixner de institutis et ritibus veterum Christianorum circa s. eucharistiam, et de communione Laica, peregrina ac praesanctificatorum. Helmst. 1670. 4. — Ph. J. Tilemann, genannt Schenck, diss. de oblatione sine communione an seinem Commentar. in epist. Judae. Marb. 1692. 8. — Jac. Henr. Born de communione peregrina,

reteri clericorum censura. Lips. 1742. 4. — Eine nicht minder
empfindliche Strafe war für die Kleriker

bb) **Communio laica.** Auch über sie herrschen in der römi-
chen Kirche verschiedene, zum Theil höchst unwahrscheinliche, Ansichten.
Die Laiencommunion war eins von den größten Vorrechten der soge-
nannten Fidelium oder Activchristen, sie gehörte zu den größten Vor-
zügen, die ein Laie in der Kirche haben konnte. Aber in Ansehung
eines Geistlichen war es eine überaus empfindliche Strafe, wenn er
von der Würde und den Vorzügen, die er kraft der Ordination in der
Kirche hatte, in den Laienstand zurückgestoßen und zu einem ganz ge-
meinen Christen gemacht wurde. Lasterhaften Geistlichen wurden durch
diese Art von Degradation nicht nur alle kirchlichen Amtsverrichtungen
untersagt, sondern das ganze Amt wurde ihnen genommen, und sie
wurden, ohne dabei an einen vorgeblichen, unauslöschlichen Charakter
zu denken, unter die Laien zurückversetzt, und nicht anders, wie Pri-
vatleute behandelt. Und auch diesen Laienstand konnten sie nur genie-
ßen, so lange sie ruhig waren und denselben als eine Milderung der
verdienten Strafe ansahen. Waren sie aber widerspenstig, widersetzten
sie sich der Censur der Kirche, so erfolgte die förmliche Excommunika-
tion, mithin auch selbst das Untersagen der Laiencommunion, wie dieß
beim Arius und andern Häretikern der Fall war. Hier scheint auch
der Ort zu seyn, von der Bestrafung lasterhafter Geistlichen Erwähnung
zu thun, die unter dem Namen Curiae tradi in diesem Zeitraume
zuweilen erwähnt wird. Mit Curia bezeichnen die alten Gesetze nicht
allemal ein aus Richtern bestehendes Collegium, sondern auch eine bür-
gerliche Gemeinheit. Wenn nun ein lasterhafter Geistlicher abgesetzt
und in den Laienstand zurückgestoßen wurde, so verlor er nicht nur alle
Vorrechte des geistlichen Standes, sondern er mußte auch bei einer
solchen bürgerlichen Gemeinheit gewisse Dienste thun, welches gleichsam
ein neuer scharfer Zusatz zu seiner Strafe war. War dieß, was man
bei einem abgesetzten Geistlichen Curiae tradi nannte, eingetreten, so
war ihm damit jede Rückkehr zum Klerus verschlossen. Eine andere
Bedeutung haben die Worte Curiae tradi bei den neuern Canonisten,
wo es so viel ist, als einen Geistlichen nach seiner Degradation den
weltlichen Gerichten übergeben, um denselben wegen seiner Verbrechen
entweder am Leben, oder doch auf eine solche Weise zu strafen, als
von der Kirche nicht geschehen konnte. Noch ist zu bemerken, daß jetzt
schon die Strafe, welche in spätern Zeiten häufiger geübt wurde, auf-
kam, nämlich einen strafbaren Kleriker in ein Kloster zu stecken, der-
gleichen man im 4. und 5. Jahrhunderte immer häufiger erbaute.
Vergl. im Allgemeinen die oben unter aa. angeführten Schriften. —
Außer den jetzt erwähnten Strafarten kommen in dieser Periode auch
schon vor

d) **körperliche Züchtigung, besonders bei dem niedern Klerus und noch mehr in den Klöstern,**
wovon am gehörigen Orte ausführlicher die Rede seyn wird. Gefäng-
niß und Schläge wendete man als Straf- und Besserungsmittel bei
den Klerikern der untersten Abstufungen an, wie dieß folgende Conci-
lienbeschlüsse lehren. Conc. Agath. (a. 506) c. 30. 41. — Epaon.
(a. 517) can. 15. — Matiscon. I. (a. 581) can. 5. Augustin. ep.

159. erzählt, es sei zu seiner Zeit leibliche Züchtigung bei den geistlichen Gerichten der Bischöfe sehr gewöhnlich gewesen. Nur der obere Klerus scheint davon befreit gewesen zu seyn. Wenn ein Presbyter in Schuldsachen ein falsches Zeugniß ablegte, so wurde er eine Zeit lang in ein Kloster gesperrt, durfte aber nicht gezüchtigt werden. War er aber in Criminalsachen ein falscher Zeuge, so wurde er in den Laienstand zurückgedrängt, und als Laie konnte er auch körperlich gezüchtigt werden. Damit stimmt auch zusammen, daß in den größern Kirchen, z. B. in Constantinopel, eigene Gefängnisse für die niedern Kleriker an den Kirchen vorhanden und unter dem Namen Decanicum bekannt waren. Vergl. den Artikel Decanus und am Ende Decanicum, und die oben angeführte Monographie von Gärtner. Die härteste Strafe, welche jedoch Kleriker treffen konnte, war

e) **die Excommunikation oder die völlige Ausschließung aus dem Klerikerstande und selbst dem Verbande der Christen.** Selten war sie mit andern Strafen verbunden. Zuweilen jedoch fand auch dieses Statt, wie unter andern Can. apost. 29. 30. 51. Conc. Neocaesar. c. 1. Agath. c. 8, 42. lehren. Diese Strafe raubte alle Hoffnung, geistliche Ehrenstellen je wieder zu erlangen, weil sie keinem ertheilt wurde, dem jemals öffentliche Pönitenz auferlegt worden war.

III) **Bestrafung der Kleriker im spätern Mittelalter.** — Wenn sich in den frühern christlichen Jahrhunderten, die wir zeither betrachtet haben, ein Bestreben findet, die Strafen des Klerus so wenig als möglich beschimpfend zu gestalten und Gefängniß und körperliche Züchtigung nur für niedere Kleriker zu bestimmen; so tritt hier eine wesentliche Veränderung im Zeitraume des sogenannten Mittelalters ein. Die Strafen werden häufiger, kleinlicher und beschimpfender, und wir können besonders zwei Ursachen dieser Erscheinung anführen, einmal

a) die Nachahmung der Klosterdisciplin auch für die übrigen Weltgeistlichen. Welchen Werth man auf das Mönchsleben in dieser Periode legte, werden wir in dem spätern Artikel: „Mönchsthum in der christlichen Kirche," zeigen. Es läßt sich darum auch die Nachahmung mancher klösterlichen Sitte bei dem übrigen Klerus leicht erklären. Ein Bestrafungssystem der Mönche und Nonnen, wenn sie wahrhaft oder vermeintlich gefehlt hatten, bildete sich schon früh in den Klöstern, und zwar auf eine niedrige, kleinliche und lächerliche Weise. Wir werden davon ausführlicher im Artikel Mönchsthum handeln und uns darum hier kürzer fassen, weil das, was wir dort zu erinnern haben, in vielen Stücken auch mit der Bestrafung des Klerus außer den Klöstern zusammenfällt. Eine andere Ursache liegt auch

b) in der gesteigerten Rohheit und Unsittlichkeit des Klerus in den Jahrhunderten des Mittelalters. — Merkwürdig ist in dieser Beziehung schon das Benehmen des Bonifacius, jenes Apostels der Deutschen im 8. Jahrhunderte. Im Jahre 741 fragte Bonifacius den Papst Zacharias, was er mit den Priestern und Diaconen machen solle, die in fortwährender Unzucht lebten und oft zwei oder drei Concubinen hielten. Er stellte dem Papste vor, daß es nöthig sei, sich hierüber auf einer Synode zu berathen und auf Mittel zu sinnen, dieses Aergerniß

zu heben. Vergl. Epist. Bonifac. 132. oder Tom. I. Conc. German. p. 43. Eine solche Synode kam auch in Deutschland 742 zu Stande, und man sieht daraus, wie schon in dieser frühern Periode des Mittelalters eine große Abweichung von der ältern Praxis Statt findet. Man begnügte sich jetzt nicht mehr mit der Absetzung vom Amte und mit dem Zurückversetzen in den Laienstand, sondern der strafbare Kleriker wurde auf mehrere Jahre eingekerkert, dabei noch bis auf das Blut mit Schlägen gezüchtigt, und seine tägliche Nahrung bestand in Brot und Wasser. Der sechste Canon dieser Synode lautet: „Wir setzen „fest, daß jeder der Diener Gottes oder der Mägde Christi, die dem „Laster der Unzucht gefröhnt hatten, im Kerker bei Wasser und Brot „Buße thun soll. Ist er ein geweiheter Priester, so soll er zwei Jahre „im Kerker bleiben, zuvor aber bis aufs Blut gegeißelt werden, als„dann mag der Bischof die Strafe steigern, wenn er es nothwendig „findet. Fällt ein anderer Kleriker in diese Sünde, so soll er nach „einer dreimaligen Geißelung in den Kerker geworfen werden und dort „das Jahr hindurch Buße thun." — Man nimmt an, daß mit dieser Synode diese strenge Strafdisciplin in der deutschen Kirche üblich und gesetzlich geworden sei. Bischof Theodulf von Orleans (ums Jahr 800) bestimmte ebenfalls für den Priester, der einen Ehebruch verübt, eine öffentliche Buße von 10 Jahren, für einen Diacon eine von 7 Jahren; ferner für einen Priester, der eine einfache Hurerei begangen, 7 Jahre, für einen solchen Diacon 5 Jahre, für einen sodomitischen Priester 15 Jahre, für einen sodomitischen Diacon 10 Jahre. — Die Geißelung geschah zuweilen gar auf öffentlicher Straße unter den Augen des Volks. Dieß bezeugt der heilige Uldarich l. VIII. Consuetud. Cluniacens. c. 3., wo er sagt: Si quis de aliquo flagitio divulgatur in populo, in praesentia quoque populi solet emendari, ut, qui ejus excessum cognoverint, cognoscant etiam ejus emendationem. Cunctis enim, qui videre voluerint, videntibus et maxime in media platea nudatur, ligatur, verberatur. — War das Vergehen eines Klerikers, namentlich eines Mönchs, nicht so groß, so mußte er an den Sonntagen bei der Messe barfuß vor der Kirchthüre stehen und ein schweres dickes Buch in den Händen halten. Er durfte mit Niemand sprechen, sondern zu seiner Seite stand ein Knecht des Klosters, der jedem Ein- und Ausgehenden die Ursache eröffnete, warum diese Buße aufgelegt worden sei. Wollte einer sich ungern dieser Buße unterwerfen, so ergriffen ihn die übrigen Mönche, führten ihn zum Kerker und fesselten ihn. Der Kerker war in einer Tiefe ohne Fenster. Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 5r Bd. 2r Thl. p. 33 ff. theilt aus einem alten Statutenbuche, das er im Cäcilien-Damenstifte zu Cöln fand, eine Bußordnung für die Glieder dieses Stiftes, und zwar in der damals üblichen deutschen Sprache, mit. Sie enthält ein getreues Bild der Sitte jener Tage. Doch die noch lehrreichern Einzelnheiten in dieser Beziehung werden sich bequemer nachweisen lassen, wo wir ausführlicher von der Strafdisciplin der Klöster sprechen werden.

IV) **Bestrafungsweise des Klerus in der heutigen christlichen Welt.** — Wie auch der Natur der Sache nach, verglichen mit dem frühesten christlichen Alterthume, die Bestrafung der Kleriker verschieden seyn mußte, indem mehrere eigenthümliche

seinen English Works. Lond. 1722. — Tracts on the tythes. Cambr. 1811. 8. — W. Geßner läßt sich der Pfarrzehnte in eine bestimmte Abgabe verwandeln? Berlin 1821. 8. — Der Pfarrzehnt in moralischer, ökonomischer und politischer Hinsicht betrachtet. Leipz. 1819. 8. — **Ueber die Stolgebühren.** Historia fratrum sportulantium ex antiquis idoneis documentis eruta atque exercitatione ad Cypr. l. I. ep. 9. explicata Auctore M. G. C. C. Francof. et Lipsiae 1722 (führt den Beweis, daß die Stolgebühren aus dem christlichen Alterthume sich herschreiben). — G. P. Stelzer de jurib. stolae. Altd. 1700. — Grollmanns kurze Geschichte der Stolgebühren und geistlichen Accidenzien. Göttingen 1786. — Tittmann über die Fixirung der Stolgebühren und des Schulgeldes. Leipz. 1831. 8.

I) Quellen, aus welchen die Einkünfte des Klerus flossen. — Das N. T. setzt die Verpflichtung der Gemeinden für den Unterhalt ihrer Lehrer zu sorgen, voraus. Wenn Christus Mt. 10, 10. blos im Allgemeinen sagt, daß der Arbeiter seiner Speise (τῆς τροφῆς) werth sei, so beruft sich der Apostel Paulus 1 Cor. 9, 14. mit folgenden Worten auf die Anordnung des Herrn: *Οὕτω καὶ ὁ κύριος διέταξε τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Er beruft sich auch (V. 7—10.) auf Sprichwörter und Beispiele aus dem gemeinen Leben, so wie auf das mosaische Gesetz. Dann aber setzt er hinzu, daß er für seine Person sich dieses Rechts nicht bediene, sondern ohne Lohn und Vergeltung das Evangelium verkündige. Hierauf beruft sich auch der Apostel bei anderer Gelegenheit Apostelg. 20, 33—35., 2 Theff. 3, 7 ff. Es giebt noch eine Menge Stellen des N. T., welche von diesen Verhältnissen der Lehrer und Gemeinden handeln. Es gehören dahin 2 Cor. 11, 7—8. 12, 13. Phil. 4, 16—18. 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 11. Act. 18, 3. 24, 17. u. a. Die Ansicht des N. T. über diesen Gegenstand dürfte darum folgende seyn: „**Die Gemeinden sind verpflichtet „für den Unterhalt ihrer Lehrer zu sorgen; diese „aber werden ermahnt mit Uneigennützigkeit zu „handeln und nur dann eine Unterstützung anzu„nehmen, wenn sie es wirklich bedürfen und da„durch den Armen nichts entzogen wird.**“ — Diese Grundsätze wurden auch noch unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter befolgt. An fixirte Besoldung konnte damals nicht gedacht werden, weil die Kirchen noch keine Güter besaßen und noch kein Zehnten eingeführt war, sondern alle Bedürfnisse auf andere Art bestritten werden mußten. In den meisten Gemeinden wurden die Kirchenämter unentgeldlich verwaltet, wie etwa heut zu Tage die Geschäfte wohlthätiger Gesellschaften von Männern besorgt werden, die anderweitige Einkünfte haben und keine Besoldung dafür erhalten. Jedoch scheint dieß nur beim frühesten Beginnen des Christenthums der Fall gewesen zu seyn, denn schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts spricht Cyprian von monatlichen Austheilungen und Geschenken an die Kleriker, welche aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Gemeindeschatze oder den Beiträgen der Mitglieder genommen wurden. Die Einkünfte, welche die Geistlichen für ihre Mühe erhielten, um dieß hier im voraus zu bemerken, wurden Sportae, Sportellae, Sportulae genannt. Vergl.

Du Cange Glossar. s. v. Sporta. Beim Cyprian Ep. 1. p. 2. ed. Brun. kommen daher schon Fratres sportulantes vor. Aber Cyprian nimmt das Wort Sportula für seinen Mitklerus gewiß nicht so in dem spätern übeln Sinne, sondern indem der Klerus einen Theil seiner Einkünfte in Naturalien erhielt. Es bezieht sich aber diese Benennung, wenigstens was die Sache betrifft, weniger auf die Accidenzien der römischen Decurionen und Richter Plin. epist. l. X. ep. 114. und Cod. Theodos. l. V. tit. 5. als auf die 5 Mos. 26, 2—5. erwähnte Sitte, wo die Gaben in einen Korb (טֶנֶא, κάρταλλος, welches mit κανίσκια, corbis, canistrum, sportula verglichen wird) gelegt und dem Priester dargebracht werden sollen. Wirft man nun die Frage auf, woraus

A) in den ersten 3 Jahrhunderten bis auf Constantin den Großen Einkünfte für den Klerus flossen, so sind vor allen Dingen zu nennen

a) **die Oblationen** oder die freiwilligen Gaben, welche der wohlhabende oder doch wenigstens nicht ganz dürftige Theil der Gemeinde zu der Abendmahlsfeier und zu den Agapen mitbrachte. Man kann sie eintheilen

aa) **in sonntägliche und tägliche**, weil man anfangs alle Sonntage und in der Verfolgungszeit wenigstens täglich zusammenkam und das Abendmahl feierte (s. die Artikel Abendmahl und Agapen). Früher erhielt von diesen milden Gaben wohl nur der ärmere Theil der Kirchenbeamten. Als diese aber später sich bedeutend vermehrten, traf man die Einrichtung, daß die Portion für jedes Mitglied des Klerus gleich vorausgenommen und bei Seite gelegt wurde. Constitut. apost. l. 2. c. 28. Tertull. de jejunio im letzten Capitel.

bb) **Monatliche Oblationen** (oblationes menstruae oder mensurnae), welche fast eben so früh wie die wöchentlichen, dargereicht wurden, wenigstens der Zeit nach gleich auf diese folgten, aber doch von einer andern Art waren. Justin der Märtyrer erwähnt ihrer um das Jahr 140 in der größern Apologie §. 88. Sie wurden etwa jeden vierten Sonntag gegeben (Tertullian braucht daher den Ausdruck menstrua dies), und bestanden aus Geldbeiträgen, wenn gleich auch Kleidungsstücke und andere Sachen nicht ausgeschlossen waren. Nach den darüber vorhandenen Stellen waren die monatlichen Oblationen zunächst freilich für den ärmern Theil der Laienchristen bestimmt; allein der Klerus zählte sich schon früh zu den Armen, wenn er kein Vermögen oder sonstigen bürgerlichen Erwerb hatte. Ueber die Bestimmung der monatlichen Oblationen verbreitet Tertullian Apolog. c. 19. noch einiges Licht, indem er zeigt, daß man das dadurch gewonnene Geld in einen Kirchenstock (von Cyprian Corban genannt) sammelte und zum Aufbewahren in das Haus des Bischofs zu tragen pflegte.

cc) **Oblationen von den Erstlingen.** Diese gehörten als eine Nachahmung der mosaischen Religionsverfassung blos für den Klerus (s. Winers bibl. Reallexikon den Artikel Erstlinge). Anfangs nahm man den Begriff von Erstlingen im eigentlichen Sinne, bald aber erweiterte er sich in sofern, daß man alle Naturalien, welche nicht zu den Agapen gehörten, eben so zu benennen pflegte. Das Darbringen solcher Erstlinge fand man früher nicht unschicklich, allein später wurde es Observanz, sie in das Haus der Bischöfe und Presbyter zu senden. Cfr. Can. apost. 3—4. Auch Origenes in der ersten Hälfte

des 3. Jahrhunderts spricht von Darbringung der Erstlinge als von einer bekannten Sache und weist den Celsus darüber zurecht. Origenes contr. Celsum p. 400. Indessen war dieser Theil des Einkommens für den Klerus nicht allenthalben gewöhnlich; denn aus Cyprians Stillschweigen läßt sich schließen, daß in der Mitte des 3. Jahrhunderts die afrikanische Kirche nichts davon wußte. Im 4. Jahrhundert mußte sie allgemein seyn, denn die apostolischen Constitutionen erklären sich schon angelegentlich darüber.

b) Eine neue Art von Einkünften zog der Klerus aus den allgemeinen Collecten (stipes collectae). Sie wurden bei der Gelegenheit gewöhnlich, als man zum Besten nothleidender Christen mehr Geld nöthig hatte, als der Kirchenstock von den monatlichen Beiträgen liefern konnte, z. B. durch Abkaufung des Druckes und der Verfolgung, durch das Loskaufen der Gefangenen und Exilirten u. s. w. In solchen Fällen wurden allgemeine Collecten veranstaltet, zu welchen jeder nach Vermögen beitrug. Tertullian führt einen solchen Fall an de fuga in persecutione c. 13. und 14. zu Ende. Mit der Zeit benutzte aber auch der Klerus diese Methode für sich oder zog doch wenigstens Gewinn von den Collecten, die für die Noth gesammelt waren. Tertullian als Montanist wirft dieß den katholischen Bischöfen hart genug vor, de jejun. c. 13. Aus Cyprians 64. Briefe erhellt, daß schon zu Ende des 2. Jahrhunderts der Klerus solche Collecten für sich sammeln ließ. Doch gab es auch hier rühmliche Ausnahmen, z. B. in den größern Städten, wie Rom, von wo aus oft sehr ansehnliche Collecten an entfernte und hart bedrängte Christengemeinden abgingen. Auch der Klerus selbst zeigte in solchen Nothfällen nicht selten die rühmlichste Aufopferung.

c) Auch aus den freiwilligen, außerordentlichen Geschenken, die von den üblichen Oblationen verschieden waren, flossen dem Klerus Einkünfte zu. Aufmunterungen, um sich auf diese Art verdient zu machen, findet man bei Cyprian de Lapsis zu Ende. De habitu virgin. p. 176. — De opere et eleemosynis. Constit. apost. l. 2. c. 36.

d) **Auch besaß jetzt schon der Klerus Grundstücke**, wenn diese gleich der Zahl und dem Gehalte nach dürftig seyn mußten. Der günstigste Zeitpunkt zur Erwerbung derselben war wohl unter Alexander Severus von 222—35. Hier brachten die Christengemeinden Grundstücke durch Kauf zu Kirchen, Begräbnißplätzen, Martyrien u. s. w. an sich, und entstand darüber Streit, so entschied gewöhnlich der Kaiser zu Gunsten der Christen. Thomassin. vet. et nov. eccles. discipl. Tom. 7. p. 15. §. 11. — Auch erhielt wohl jetzt schon die Kirche Grundstücke durch Vermächtnisse, und wenn auch die spätern Christenverfolgungen Manches wieder zerstörten, so mußte doch in dieser Beziehung ein nicht unbedeutender Anfang gemacht worden seyn, indem Constantin selbst von liegenden Gründen spricht, die, der Kirche eine Zeit lang entrissen, wieder zugestellt werden sollten. Cfr. Euseb. vita Const. l. II. c. 39—40.

Fragt man nun, durch welche Mittel der Klerus schon in den ersten drei Jahrhunderten die Quellen seines Einkommens immer reichhaltiger zu machen wußte, so sind sie zum Theil schon in der bisher erzählten Geschichte dieser Einkünfte angegeben worden und dürfen jetzt nur kurz zusammengefaßt werden. Ein Hauptmittel war die Verglei-

hung der Kirche und des Klerus mit der alten mosaischen Verfassung, besonders der Bischöfe, Presbyter und Diaconen mit den Hohenpriestern, Priestern und Leviten des A. T., wodurch man für den Klerus ein göttliches Recht herausbrachte, die Erstlinge und später den Zehnten zu empfangen, für die Laien aber die Schuldigkeit sie zu geben. Ein anderes Mittel waren die Ermahnungen zur Darbringung freiwilliger Geschenke, welche immer und immer wiederholt wurden, und darum doch von einiger Wirkung seyn mußten. — Ein drittes Mittel bot die kluge Einrichtung dar, daß man die Namen der Geber öffentlich in der Kirche ablas, ihre Geschenke namentlich bemerkte und sie in das allgemeine Gebet mit einschloß. Ein viertes Mittel war endlich, daß man die öffentlichen Zusammenkünfte der Christen und das Abendmahl so viel als möglich zu vervielfältigen suchte, wobei die Oblationen nicht fehlen konnten. Schon im Zeitalter Cyprians gab es eine Periode, wo man sich täglich zur Abendmahlsfeier versammelte. Vergl. Zieglers Abhandlung über die Einkünfte des Klerus in den ersten drei Jahrhunderten, in Henke's neuem Magazin für Religion, Philosophie und Exegese u. s. w. 4r Bd. 1. St. p. 1 — 69. Eine noch glänzendere Zeit für die Einkünfte des Klerus begann jedoch

B) mit und nach Constantin; denn nun erhielten dieselben nicht nur mehr Sicherheit, sondern auch einen größern Umfang, und zwar

a) **durch das Edict Constantins von Mailand im Jahre 313,** nach welchem das Kirchenvermögen unter den Schutz des Staats gestellt und jedem die Erlaubniß gegeben wurde, Vermächtnisse der Kirche zu hinterlassen.

b) **durch das Beispiel Constantins,** welcher der Kirche nicht nur außerordentliche Geschenke machte, sondern ihr auch feste Einkünfte von den kaiserlichen Domainen anwies. Julian hob zwar die dadurch eingeführte annonam auf, welche aber Jovianus quoad tertiam partem wieder herstellte. Cod. Just. l. 1. tit. 2. leg. n. 4.

c) **Durch die Erlaubniß desselben Kaisers,** daß die Güter der Märtyrer und Confessoren, wenn sie ohne Erben starben, der Kirche blieben. Auch Güter, die unter den vorigen Kaisern confiscirt worden waren, und keinen nahen und eigentlichen Erben hatten, überließ Constantin der Kirche. Euseb. vita Constant. l. II. c. 36.

d) **Durch die hinterlassenen Güter der Kleriker,**

α) wenn sie ohne Erben starben. Cod. Theodos. l. 5. tit. 2. de bonis clericor. leg. 1. — Cod. Justin. l. 1. tit. 3. de episcop. l. 20.

β) wenn sie ihren Dienst unrechtmäßig verlassen hatten. Cod. Justin. l. 1. tit. 3. de episcop. leg. 53. — Novell. 5. c. 4.

γ) in wiefern Klerikern verboten war, andern Erben, außer Kindern und Enkeln, ihr Eigenthum zu hinterlassen. Conc. Agath. c. 24.

e) **Durch heidnische Tempel,** welche mit ihren Einkünften auf die Christen übergingen, wobei jedoch viele Ausnahmen Statt fanden. Cod. Theodos. l. 16. tit. 10. de pagan. leg. 19 — 20. Sozom. 5, 7 — 16. Der Kaiser Honorius verordnete später etwas Aehnliches in Absicht auf die ketzerischen Kirchen. Cod. Theodos. l. 16. tit. 5. de haeret. leg. 52. Socrat. 7, 7.

f) **Durch den früher zwar schon begonnenen,**

aber im 4. und 5. Jahrhundert allgemeiner gewordenen Zehnten. Die Einführung des Zehnten (decimae) und der Erstlinge (primitiae) sollte man auf den ersten Blick für eine der ältesten Einrichtungen in der christlichen Kirche halten, da sie offenbar aus dem Judenthume abstammt. Aber man findet sie vor dem 4ten und 5. Jahrhundert nicht mit einer gewissen Allgemeinheit. Der Zehnte erscheint auch in diesem Zeitraume noch als freiwillige Gabe, nicht aber als kirchliches Gesetz. Aus diesem Gesichtspunkte muß man auch die Ermunterungen berühmter Kirchenlehrer, in dieser Periode zur Abtragung des Zehnten betrachten, wie z. B. des Irenäus, Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Hilarius und Augustinus beurtheilen. Bingh. Tom. II. p. 286 hat gut gezeigt, daß es eine grundlose Vermuthung sei, wenn Constantin dem Großen bereits ein allgemeines Gesetz über das Entrichten des Zehnten zugeschrieben wird. — Erst am Ende des 6. Jahrhunderts kommen Verordnungen über den Zehnten vor, aber wohl zu merken, blos kirchliche. In dem Conc. Matiscon. II. a. 585. c. 5. heißt es: Leges itaque divinae — omni populo praeceperunt decimam fructuum suorum locis sacris praestare. — Quas leges christianorum congeries longis temporibus custodivit intemeratas. — Unde statuimus, ut mos antiquus a fidelibus reparetur,' et decimas ecclesiasticis famulantibus cerimoniis populus omnis inferat, quas sacerdotes aut in pauperum usum, aut in captivorum redemtionem praerogantes, suis orationibus pacem populo et salutem impetrent. Si quis autem contumax nostris statutis saluberrimis fuerit, a membris ecclesiae omni tempore separetur. Von einem Staatsgesetze ist hier durchaus nicht die Rede und die angedrohte Excommunikation ist blos eine kirchliche Strafe. Dasselbe finden wir auch Conc. Cabilon. II. c. 19. Mogunt. c. 3. Rothomag. c. 7. u. a. wiederholt.

Dagegen machte Karl der Große den Anfang den Zehnten durch bürgerliche Gesetze und unter Androhung rechtlicher Zwangsmittel als allgemeine Verpflichtung einzuführen. Capitul. Car. M. a. 779. c. 7. Capit. de part. Saxon. a. 789. c. 17. Capit. Francof. a. 794. c. 23. — Er selbst entrichtete den Zehnten von seinen Privatgütern und von den sächsischen Besitzungen. Seine Nachfolger bestätigten das seitdem immer mehr ausgebildete, auch in England und Schweden eingeführte Zehntrecht. Cap. 6. Ludov. a. 819. c. 9. a. 823. c. 21. a. 829. Sect. 1. c. 7. 10. u. a. Vergl. Walthers Lehrb. des KR. 4. Ausg. p. 367—69. p. 461—69. — In der orientalisch-griechischen Kirche ist der Zehnten nie gesetzlich eingeführt worden, wohl aber findet man, daß er nach den Grundsätzen Can. Apost. c. 4. Constit. apost. c. 4. Constit. Apost. VIII. c. 40., ferner des Irenäus, Origenes, Gregor Naz., Chrysostomus u. a. als freiwillige Gabe und Religionspflicht entrichtet wurde. Nur war durch die Gesetze verboten, ihn durch Androhung kirchlicher Strafen zu erzwingen. Photii Nomocan. tit. VI. c. 1. — Im Abendlande blieben außer den Erstlingen und Zehnten auch noch die alten Oblationen oder Spenden, am gewöhnlichsten unter dem Namen der Offertorien. Sie bestanden theils in Geld, theils in Victualien, theils in lebendigen Thieren, besonders Hühnern, Gänsen, Lämmern, Kühen, Schweinen u. a. Sie wurden

entweder zur Fabricin (Fabrica, la Fabrique, Kirchencasse) abgeliefert, oder an den Pfarrer, Caplan, Cantor, Altaristen u. s. w. als ein Praecipuum gegeben. Dergleichen Offertorien sind auch noch in der protestantischen Kirche häufig geblieben. Die Regulirung und Fixirung der Pfarrbesoldungen durch Baarschaften, Ländereien, Zehnten, Zinsen und andere Renten fällt erst in die Zeiten des Mittelalters und ist ein sehr weitläuftiger und verwickelter Gegenstand, der aber nicht sowohl in das Gebiet dieses Handbuchs, als vielmehr in das Kirchenrecht gehört. Um jedoch das ungeheure Besitzthum zu erklären, zu welchem Kirche und Klerus ungefähr bis zum Reformationszeitalter gelangt war, wollen wir nur einige Ursachen im Allgemeinen anführen und dann noch Einiges zur Aufklärung über die sogenannten Stolgebühren beibringen.

Will man sich erklären, wie der Klerus immer begüterter durch das ganze Mittelalter hindurch wurde, so muß man vor allen Dingen erwägen

a) den religiösen Aberglauben, der da wähnte, was man Kirchen und Geistlichen schenke, sei im hohen Grade verdienstlich, und trage dazu bei, um desto leichter Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit zu erlangen. Dieser Aberglaube, der sich im Laufe der Zeit ungemein verschieden gestaltete, jedoch immer zum Vortheil der Kirche und des Klerus, wird so häufig von den Kirchenhistorikern erwähnt, daß es keiner besondern Beweisstellen bedarf. Um jedoch nur eine Gattung dieses Aberglaubens anzuführen und zugleich zu zeigen, wie auch die weltliche Obrigkeit schon früh und vorzugsweise wohl nur aus abergläubischen Ansichten den Klerus bereicherte, bemerken wir Folgendes: In einem Gesetze des Kaisers Justinian vom Jahre 530 sagt er, es komme der Fall vor, daß in Testamenten unser Herr Jesus Christus zum Universalerben eingesetzt werde, ohne daß ein Bethaus oder eine Kirche besonders bezeichnet worden wäre; ingleichen, daß Christus zum Erben des halben Vermögens oder anderer ungleicher Theile ernannt wurde. Um die daraus entstehende Ungewißheit zu heben, erklärte der Kaiser, daß in einem solchen Falle die Kirche der Stadt oder eines andern Ortes, wo sich der Erblasser befand, als Erbin angesehen werden müsse, für deren Rechte daher die Oekonomen eifrigst zu sorgen hätten. Wenn aber, setzt der Kaiser hinzu, in einem Testamente eines von den Erzengeln oder der ehrwürdigen Märtyrer, ohne Meldung einer Kirche gedacht werde, so müsse man den nächsten dem Erzengel oder Märtyrer zu Ehren erbaueten Ort als Erben betrachten; oder wenn es in der Nähe keinen solchen giebt, ihn in der Hauptstadt oder anderswo aufsuchen. Ueberhaupt mußten den Kirchen alle andere Orte weichen, wenn nicht etwa der Erblasser, wie es auch ein Beispiel gab, einen andern Namen im Sinne gehabt und einen andern aufgeschrieben hatte. — Aus diesem Geiste bereits, der nach dem Erwähnten im 6. Jahrhundert sich schon geltend machte, in der Folge aber immer herrschender wurde, läßt sich bei dem bis zum Unglaublichen gesteigerten Aberglauben des Mittelalters allein schon der ungeheure Anwuchs des kirchlichen Besitzthums erklären. — Einiges hierher Gehörige werden wir auch beim Artikel Mönchsthum und Klosterleben erwähnen. Zur Bereicherung der Kirche und des Klerus trugen nicht minder bei

b) gewisse Zeitmeinungen und eigenthümliche Erscheinungen im Verlaufe des sogenannten Mittelalters.

aa) Zu den erstern rechnen wir den der abendländischen Kirche eigenthümlichen Glauben, gegründet auf Offenbarung 20, 3—4., daß im Jahre 1000 der jüngste Tag erfolgen werde. Mosheim in seiner Kirchengeschichte des N. T. läßt sich darüber also vernehmen: „Von „diesem Glauben ergriffen reisten unzählige Leute mit Verlassung ihrer „Güter, die sie den Kirchen oder Mönchen schenkten, in das gelobte „Land, wo sie meinten, Christus würde, um das menschliche Ge„schlecht zu richten, von dem Himmel steigen. Darum weiheten einige „sich selbst und ihr ganzes Vermögen den Tempeln, Geistlichen und „Klöstern eidlich, denen sie als Sklaven dienten und täglich ihr Tagewerk „verrichteten, weil sie glaubten, der Weltenrichter werde gelinder mit „ihnen verfahren, wenn sie Knechte seiner Knechte geworden wären."

Fast alle Schenkungen dieses Jahrhunderts zeugen von diesem in ganz Europa gemeinen Irrthume; denn die Ursache dieser Schenkung wird insgemein durch die Worte angezeigt: **weil das Ende der Welt herannaht** rc. Freilich erklärten sich einsichtsvolle Männer dagegen; aber ihre Stimme verhallte gewöhnlich erfolglos. In einer Stelle aus dem Apologeticus des Abbo von Fleury († 1004) wider den Arnulf, welcher hinter dem Cod. canon. ecclesiae rom. des Franz Pithöus p. 401 steht, heißt es: De fine quoque mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adolescentulus (also im 10. Jahrhundert) audivi, quod statim, finito mille annorum numero, Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale judicium succederet, cui praedicationi ex evangeliis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui virtute restiti. Denique et errorem, qui de fine mundi inolevit, Abbas meus beatae memoriae Richardus, sagaci animo propulit, postquam literas a Lothariensibus accepit, quibus me respondere jussit, nam fama paene totum mundum impleverat, quod, quando Annunciatio Dominica contigisset, absque ullo scrupulo finis saeculi esset. — Nicht minder trugen auch

bb) **die spätern Kreuzzüge dazu bei,** das Eigenthum des Klerus zu erweitern, indem an denselben viele liegende Gründe der kreuzfahrenden Ritter theils verpfändet, theils vererbt wurden. — Rechnet man nun zu diesem allen noch das immer mehr erweiterte Zehntensystem, die mit dem ausgebildeten Papalsysteme entstandene römische Curie, welche es so trefflich verstand, die Finanzen des päpstlichen Stuhles zu vermehren; so läßt es sich leicht erklären, wie gegen das Zeitalter der Reformation hin die abendländische Kirche in einem reichen Besitzthume sich befand, während die Schwesterkirche im Morgenlande in Armuth und Dürftigkeit schmachtete. Will man sich genauer unterrichten, wie die Kirche es verstand, ihr Besitzthum bis zu dem genannten Zeitraum hin immer und immer zu vermehren, so findet man diesen Gegenstand gut erörtert in Planck's Geschichte der christlichkirchlichen Gesellschaftsverfassung 3r Bd. II. Abschn. Cap. 3. und 4. 4r Bd. 2. Abth. II. Abschn. Cap. 3. und. 4.

Nur eine Gattung noch von Einnahmen, die sogenannten Stolgebühren oder Accidenzien, wollen wir hier noch etwas ausführlicher

beleuchten, weil man, unbekannt mit ihrem wahren Ursprung, dieselben oft auf eine für den geistlichen Stand gehässige Art beurtheilt hat und noch beurtheilt.

Unter Accidenzien versteht man diejenigen zufälligen Einnahmen, welche ein Geistlicher von seinen Parochianen für Taufen, Trauungen, Begräbnisse und Hauscommunionen zu fordern ein Recht hat. Stolgebühren heißen sie von der Stola oder dem Priesterkleide, in welcher der Geistliche seine Amtsverrichtungen besorgt. Unter den Protestanten wird die Stola zwar nur noch von Geistlichen der englischen Kirche getragen. Den Ausdruck Stolgebühren aber haben Lutheraner und Reformirte aus dem alten Kirchenrechte zur Bezeichnung der Accidenzien ihrer Pfarrer beibehalten. Fragt man nun, ob solche zufällige Einnahmen schon im frühern christlichen Alterthume gewöhnlich waren, so kann man im Allgemeinen verneinend darauf antworten. Aus den Kirchengesetzen, wodurch die unentgeltliche Administration aller heiligen Handlungen anbefohlen wird, ergiebt sich zwar, daß der Klerus hin und wieder Versuche mag gemacht haben, für gewisse kirchliche Handlungen Geld zu fordern. Allein, daß man dieß im hohen Grade mißbilligte, ergiebt sich theils aus Concilienbeschlüssen, theils aus strafenden Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer. Das Conc. Illiberitan. (a. 305) can. 48. gebietet: Emendari placuit, ut hi, qui baptizantur, nummos in concham non mittant, ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur. Vergl. in Ansehung der Taufe Gelas. ep. 1. (al. IX.) c. 5. — Gregor. Naz. orat. 40. p. 655. Gratiani decr. c. I. qu. I. c. 8. In Hinsicht der Communion verordnet Conc. Trull. II. (a. 692) c. 23. etwas Aehnliches.

Daß auch für die Sepulcra kein Geld entrichtet werden sollte, bemerkt Hieronymus quaest. hebr. in Genes. XXIII. Aus den zuerst angeführten Verboten ergiebt sich, daß man dergleichen Bezahlung aus dem Gesichtspunkte einer Simonie (Act. 8, 18.) angesehen habe, wie dieß auch im canonischen Rechte ausdrücklich dargestellt wird. Daß man späterhin von diesem Verfahren abging, hatte hauptsächlich in der Privatverwaltung der heiligen Handlungen seinen Grund, wo derjenige, der sie verlangte, eine Entschädigung für die in solchen Fällen wegfallenden Oblationen entrichten mußte. Auch bei der Kirchenbuße wurden zuerst zum Besten des Kirchenärars Ausnahmen von der alten Regel gemacht, welche alsdann bald eine weitere Ausdehnung herbeiführten. Aber auch da, wo ein solches Surrogat und jura stolae entrichtet wurden, kamen doch diese nicht dem fungirenden Geistlichen, sondern dem Gotteskasten zu gute.

Allein die spätere Zeit machte davon eine Ausnahme. Es finden sich nun kirchliche und bürgerliche Gesetze, welche unter gewissen Einschränkungen die sogenannten jura stolae billigten und auch nach den vorhandenen Umständen billigen mußten. Man konnte bis zur Zeit, wo sich das Mönchsthum in der christlichen Kirche ausbildete, ungefähr drei Abstufungen von Geistlichen unterscheiden, Bischöfe, Pfarrgeistliche und Klostergeistliche. Unter diesen waren unstreitig die gedrücktesten die Pfarrgeistlichen, d. h. diejenigen, denen die eigentliche Cura animarum oblag und die den Kirchendienst und die actus ministeriales zu verrichten hatten. Waren sie auch hin und wieder, was ihre Einkünfte

betraf, anfangs nicht kärglich bedacht worden, so wirkten doch besonders vom 10. Jahrhundert abwärts mehrere Ursachen so zusammen, daß eben mehrere dieser Pfarrgeistlichen recht eigentlich mit Mangel und Dürftigkeit kämpfen mußten. Dahin gehört aber zuförderst

a) **der Despotismus und die Habsucht der Bischöfe.** Wir haben die sittliche Ausartung der Bischöfe in beiderlei Beziehung angedeutet (s. den Artikel Bischof), und bemerken, daß bereits Hieronymus (oder wer sonst der Verfasser der folgenden Schrift ist) de septem ordinibus ecclesiae c. 5. (Edit. Opp. Paris. 1706. Tom. V. p. 10) mit folgenden Worten Bischöfe seiner Zeit schildert: Nunc autem, ex quo in ecclesiis crevit avaritia, periit lex de sacerdote et visio de propheta. Singuli quippe per potentiam episcopalis nominis, quam sibi illicite absque ecclesia vindicarunt, totum, quod Levitarum (Diaconorum) est, in usus suos referunt, nec hoc sibi, quod vindicant, sed cunctis auferant universa. Mendicat infelix Clericus in plateis et civili opere mancipatus, publicam a quolibet deposcit alimoniam, et quidem ex eo despicitur sacerdotale officium. — Mit dieser Stelle, sie mag übrigens von Hieronymus im 4. Jahrhundert oder von einem Andern herrühren, sind viele gleichzeitige Klagen über die bischöfliche Habsucht verwandt. — Die Bischöfe vergaßen nicht nur der Armen, sondern vergriffen sich auch an dem Antheile ihrer Mitgeistlichen selbst, so daß diese, um von dem Ertrage ihres Amtes zu leben, die bitterste Noth hätten leiden müssen. Es wurden zwar, um dem Uebel Einhalt zu thun, den Bischöfen frühzeitig eigene Verwalter gesetzt, aber dadurch war nichts gewonnen. Die Bischöfe wußten sich entweder mit diesen neuen Haushaltern, die ohnedem auch Geistliche waren, gut zu vertragen, oder es waren durch letztere nur die Hände verändert, die den Raub begingen. — Nicht minder wirkte auch auf das Einkommen der armen Pfarrgeistlichen nachtheilig ein

b) **das steigende Ansehen der Mönche.** Dieses nämlich verursachte, daß Mancher, der vorhin gegen seinen Pfarrer auf diese oder jene Weise wohlthätig sich erwiesen hatte, sich nun blos auf allgemeine, unvermeidliche Gaben einschränkte, und seine anderweitige Freigebigkeit lieber an heiligere Leute verschwenden wollte, als an einen Pfarrer, den er nun nicht mehr für voll ansah. Ja ein großer Theil der Zehnten selbst kam in der Folge als Geschenk, theils der Bischöfe, theils des Adels, vielfältig in die Hände der Mönche, und der Seelsorger, der doch eigentlich die Berufsarbeit über sich hatte, erhielt ein kümmerliches Gnadenbrod, daß er kaum das Leben fristen konnte. Das Loos aller nicht unter Mönchen und Klöstern stehenden Geistlichen war ein hartes, denn ihnen nahm entweder der Bischof den Zehnten unter dem Namen der Tafelgelder, weg, oder Kirchenpatrone sammelten ihn ein, und was dann davon aus hoher Gnade dem Pfarrer noch überlassen wurde, betrug allenfalls ein Sechzehntheil. — Noch mehr litt endlich auch das Einkommen der Pfarrgeistlichen

c) **durch eine besondere und alljährig auferlegte Steuer, so wie durch die kostspieligen Kirchenvisitationen.** Den ersten Mißbrauch rügt das Conc. Cabilonens. II. im Jahre 813 can. 17. mit den Worten: Inventum est,

quod in quibusdam Episcopis Presbyteri duodenos, vel quaterdenos denarios) in censum annis singulis darent, quod penitus abolendum esse decernimus. — Wenn die Bischöfe nicht selbst in ihren Diöcesen herumreisten und die Pfarrer sammt ihren Gemeinden plagten, schickten sie die Archidiaconen, die wo möglich noch ärgere Blutegel waren, so daß die Pfarrer selbst nach der urkundlichen Versicherung einer Kirchenversammlung, aus Ueberdruß dieser Plackereien, treulose Diener ihres Amtes werden mußten. Nicht blos Geld war es, was diese Archidiaconen bei dergleichen Visitationen erpreßten, sondern sie hatten auch ihre Verwandten und ein großes Gefolge von Dienerschaft und Pferden bei sich, die alle zehrten und es sich wohl seyn ließen auf Rechnung dessen, den sie heimsuchten. Ja, Mancher machte sich auch außer der Zeit auf und zog, ohne alle weitere Veranlassung eines Geschäfts, umher, nur, damit er sich desto mehr an fremden Tischen sättigen und indeß seiner eigenen Einkünfte schonen konnte. Der Aufwand der bei gedachten Visitationen nöthig wurde, und die Noth, in die der Pfarrer dabei kam, ging bisweilen so weit, daß er sogar sein Meßgewand und Kirchengeräthe versetzen oder verkaufen mußte, blos weil der treue Oberhirte, der Bischof, oder wer von ihm geschickt war, eine kurze Zeit hindurch seinen Gaumen zu kitzeln verlangte. Vergl. Conc. Lateran. III. (im Jahre 1179) can. 4.

Aus diesen Gründen läßt es sich erklären, wie die eigentlichen Pfarrer jedes Mittel benutzen mußten, um nur noch nothdürftig ihre Subsistenz zu sichern. Wie nahe lag es ihnen, welch dringendes Bedürfniß war es für sie, für ihre amtlichen Bemühungen bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen, im Beichtstuhle (s. den Artikel Beichte 1r Bd. S. 204) Entschädigung und Lohn zu erwarten. Man sieht also deutlich, daß die sogenannten Stolgebühren nicht sowohl in der Begehrlichkeit und Habsucht des eigentlichen Pfarrklerus ihren Ursprung haben, als vielmehr in der erbärmlichen Besoldung derselben.

Um nur leben zu können, unterzogen sich Geistliche auch solchen Verrichtungen, die sich eben nicht für ihr Amt schickten. Einige legten sich auf Jägerei oder gaben Gastwirthe ab; andere pflegten in öffentlichen Schauspielen Musik zu machen oder gar die Rolle der Narren zu übernehmen. Um die Verachtung zu bezeichnen, in welche die Geistlichen schon seit dem 8. Jahrhunderte herabgesunken waren, so darf man nur den Umstand erwähnen, daß es häufige Beispiele gab, wo ein Bedienter, der seinem gnädigen Herrn bei Tische aufwartete, oder ihm die Hunde führen mußte, wenn er auf die Jagd ging, oder auch der gnädigen Frau das Pferd leitete, wenn sie ausritt, und ein Pfarrer in einer und derselben Person vorhanden war. Daher heißt es in Agobardi opp. (war Erzbischof in Lyon und seine Werke edirte Papirius Masson im Jahre 1605 zu Paris, † 840): Plerique inveniuntur presbyteri, qui aut ad mensas ministrent, aut saccata vina misceant, aut canes ducant, aut caballos, quibus feminae sedent, regant, aut agellos provideant.

Vor dem 10. Jahrhunderte finden wir allerdings Verordnungen, in welchen es von einzelnen Bischöfen, wie von ganzen Concilien für Simonie erklärt wurde, wenn sich der Pfarrer für eine Kindtaufe, eine Leiche u. s. w. etwas geben ließ. In diesem Tone sprechen die Con-

cilien selbst nach dem 10. Jahrhundert. Man würde aber sehr irren, wenn man diese Verbote auf eine wirkliche Abschaffung oder Unerlaubtheit jener Gebühren überhaupt deuten wollte; vielmehr löst sich der anscheinende Widerspruch auf eine für gedachte Abgaben sehr günstige Weise. Man verwarf und untersagte sie nur in sofern, als sie der Pfarrer ausdrücklich forderte, außerdem erklärte man sie für ein löbliches Herkommen, das ohne Widerrede freigelassen und genehmigt wurde.

Ja manche Verordnungen erlauben dem Presbyter sogar das Fordern, nur aber, um der Anschuldigung von Simonie auszuweichen, oder auch selbst solchen Auftritten vorzubeugen, wie einst (ums Jahr 1000) zu Cöln geschah, da ein armer Mann in der ganzen Stadt bei allen Priestern umherlief und von keinem sein Kind getauft erhalten konnte, bis sich der heilige Erzbischof Herbert selbst erbarmte, und die Handlung verrichtete, — durfte das, z. B. nicht vor, sondern nach verrichteter Taufhandlung geschehen. Pro baptismo nihil omnino ante exigatur, sed post laudabilis consuetudo erigi potest. Syn. Parisiens. (a. 1196).

Weil es indessen mit dem freiwilligen Geben doch auch nicht immer so ganz seine Richtigkeit hatte, und der Pfarrer, der nichts fordern sollte, in sehr vielen Fällen nichts würde bekommen haben, so wurde auf der vierten lateranischen Kirchenversammlung (a. 1215) nicht nur allen Laien die Entrichtung der löblichen Gewohnheit streng empfohlen, sondern auch die Bischöfe angewiesen auf Ersuchen des Pfarrers, der etwa seinen Schuldner vergeblich gemahnt hatte, den Saumseligen oder Widerspenstigen dazu sogar durch Kirchenbann zu zwingen. Und eben diesen Schluß wiederholte auch das Concilium zu Tours 1236 und eine Menge anderer Synoden in verschiedenen Reichen.

Seit der vierten lateranischen Versammlung nun sind diese Gaben bis ins 16. Jahrhundert beständig unter dem Schutze der Concilien und Synoden geblieben, und wurden als Gebühren auch 1548 auf einer Specialversammlung zu Augsburg in sehr starken Ausdrücken von neuem eingeschärft. Im Cölnischen kam zwar auf einer Synode 1536, unter Kurfürst Herrmann in Vorschlag, alle Accidenzien abzuschaffen. Da man aber fand, daß die Pfarrer dadurch an dem nothwendigen Auskommen Mangel leiden würden, und es doch billig sei, daß der, welcher dem Altare diene, auch von dem Altare lebe; so fiel der letzte Schluß endlich dahin aus, daß diese Gebühren in der Stadt wenigstens so lange bleiben sollten, bis für die Einkünfte der Pastoren auf eine Art, und reichlicher als bisher, gesorgt seyn würde. — Zwar schien das tridentinische Concil den Stab über die Accidenzien brechen zu wollen (Conc. Trident. sess. 22.), allein auch jetzt traten keine durchgreifenden Maßregeln ein, und die Bischöfe, Aebte und andern Prälaten bekamen vielmehr den Auftrag, daß sie jeder in seinem Sprengel, besondere Synoden und Capitel zuvor halten, und gewissenhaft untersuchen möchten, ob und bei welcher Kirche es die Einkünfte erlaubten, die in Vorschlag gekommenen Veränderungen vorzunehmen.

Daß übrigens diese Gebühren auch durch bürgerliche Gesetze und nicht blos einseitig von der höhern Geistlichkeit genehmigt worden sind, davon findet sich schon um das Jahr 1000 ein Beispiel, wo König Knud der Große in Absicht auf Leichengelder verordnete, daß jeder

Pfarrer, sobald das Grab aufgehackt sei, unverzüglich auch seine Gebühren erlegt würden. Jedoch scheinen weltliche Obrigkeiten erst zu Anfange des 16. Jahrhunderts diese Accidenzien zum Gegenstande ihrer Theilnahme gemacht zu haben, als man anfing den Pfarrern gewisse Taxen vorzuschreiben, wie viel ihnen in jedem Falle gehöre. Den Anfang unter allen machte 1501 der Magistrat in Paris und Stephan Pancherius geistlicher Seits folgte 1503 darin nach. In Deutschland aber schärfte es Cardinal Campegius zuerst 1524 als eine dringende Angelegenheit ein, mit weltlichen Obrigkeiten darüber Abrede zu nehmen. Zwar hatten schon der Gebrauch und die Länge der Zeit gewisse Observanzen in dieser Hinsicht gebildet, jedoch fehlte es an gesetzlichen Bestimmungen. Es schien darum den Pastoren immer noch wenig, den Laien viel genug zu seyn, was jene bekommen und diese geben sollten. Es hat indessen nicht blos, wie man etwa glauben möchte, das übertriebene Fordern der Pfarrer, sondern eben sowohl auch die unbillige Kargheit der Laien gegen ihre oft nothleidenden Seelsorger diese Bestimmung selbst in katholischen Ländern nothwendig gemacht, wie man sich durch die Synode zu Trier 1549 überzeugen kann. Sieht man also auf den Ursprung und die allmälige Ausbildung der Stolgebühren in der römisch-katholischen Kirche bis zu dem Zeitalter der Reformation hin, so überzeugt man sich leicht, daß diese Gattung geistlicher Einkünfte mehr das Werk der Nothwendigkeit als der Begehrlichkeit von Seiten der Pfarrgeistlichen war, und daß die Bischöfe diesem Uebelstande sehr leicht hätten abhelfen können, wenn sie von ihren oft nur allzureichen Einkünften nur etwas für die Besoldung der Pfarrer in ihren Sprengeln aufgewendet hätten. Wir werden jedoch, wo von den Einkünften der spätern protestantischen Geistlichen die Rede seyn muß, noch einmal auf diese Stolgebühren zurückkommen.

III) Einfluß der Reformation auf das Besitzthum der römisch-katholischen Kirche im Abendlande und Subsistenzmittel für die neu entstandene protestantische Kirche. — Nimmt man das kirchliche Eigenthum in dem Sinne, wo es bedeutende Einkünfte für die römische Curie abwarf und einen Theil der Kloster- und Weltgeistlichen nährte, so war der Verlust durch die Reformation schon ungeheuer zu nennen. Das verlorne Kirchengut blieb darum auch für Rom in den ersten Zeiten der Reformation ein wichtiger Gegenstand des Kampfes und nur erst der westphälische Friede brachte in die gegenseitigen Ansprüche Ordnung und Festigkeit. Ein Blick auf die Charte der Länder, wo sich der Protestantismus festsetzte, kann dieß am besten lehren. — Inzwischen läßt sich keineswegs behaupten, daß die Protestanten durch die Verluste der römisch-katholischen Kirche einen reichen Fond für ihre gottesdienstlichen Einrichtungen gewonnen hätten. Vielmehr ist zu bemerken, daß die Regenten in der neu entstandenen Kirche die ihnen zugefallenen Kirchen- und Klostergüter nicht zur Besoldung der Geistlichen anwendeten, sondern sie größtentheils zu den Kammer-Intraden zogen, und einige auch den Landständen überließen, um ihre Widersprüche zu beschwichtigen. Nichts wird demnach in den Schriften der damaligen Zeit so oft wiederholt, als der Satz, daß man den Kirchen- und Schuldienern den Hunger aus den Augen sehe; und gleichwohl hielt es schwer diese Klagen zu

stillen. Keine Sache machte bei der Visitation in Sachsen 1528 und noch mehr 1533 größere Weitläuftigkeiten, als die Ausscheidung des Predigersoldes. Justus Jonas schlug zwar in einem Briefe an Spalatin vor, daß man den Predigern 50 oder wenigstens 40 Fl. jährlicher Einkünfte auf eine sichere Art anweisen möchte. Aber woher das? Die erste und nächste Zuflucht hätte seyn können zu dem Vermögen der Kirche selbst. Theils aber waren mehrere derselben schon unter der bisherigen katholischen Verfassung arm gewesen, wie man aus dem Obigen bemerkt haben wird, und folglich auch so in die neue übergegangen, theils hatte sich der Adel einer übelverstandenen Freiheit in Christo bedient, und diejenigen Kirchen, die etwa noch nicht ganz arm waren, vollends arm gemacht, und hielt seinen Raub so fest, daß es Mühe kostete, ihm solchen zu entreißen. Seckendorf in seiner **historia Lutheranismi** (**Lips. 1694**) sagt darum **l. III. p. 70. Erant enim inter Nobiles, qui parum pie obtenta libertate utebantur, a quibus extorqueri debuit, quod ex bonis Parochiarum invaserant.**

Was nun die Kirchen nicht vermochten, wäre nun wohl von den Landesherrn zu erwarten gewesen, entweder, daß sie die Kirchen von neuem ausgesteuert, oder die Besoldung der Prediger nach Art der weltlichen Beamten auf ihre Kammern angewiesen hätten. Der Grund dazu schien desto billiger, weil nicht der Kaiser oder Papst, wie es im Vorschlage war, die Klöster und ihre Güter geerbt, sondern jeder Fürst in seinem Lande die Erbschaft selbst gethan hatte. In Sachsen indessen hatten reiche Mönchsorden nicht viel Glück gemacht, nur Bettelmönche waren zu beerben, und was diese für Ausbeute gaben, wurde vom Kurfürsten theils zur bessern Ausstattung der Universität Wittenberg, theils zu Stiftungen für gelehrte Schulen verwendet. Die Versorgung der Prediger kam also besonders auf die Freigebigkeit des Volks an. Diese war es, welche gleich beim Anfange der Reformation, ohne Zuthun der Fürsten, wenigstens etwas, wenn auch bei weitem nicht hinreichend, für die Besoldung der Prediger that. Allein eine glänzende Vorstellung darf man sich davon auch nicht machen. Aus Seckendorfs **historia Lutheranismi** lernt man, daß die Visitatoren ausdrücklichen Auftrag erhielten, die Gemeinden zu bereden, um sich zu etwas zu verstehen. Allein es weißt sich aus, daß die Gemeinden an mehrern Orten nicht einmal durch die dringendsten Vorstellungen, die doch im Namen des Fürsten geschahen, dahin zu bringen waren, viel zu versprechen. Sie waren ebenfalls, wie der Adel in der Täuschung einer mißverstandenen Freiheit in Christo, und wenn sie dadurch auch nicht geneigt wurden zum **Nehmen**, so waren sie doch auch nicht bereitwillig zum **Geben**. Luther führt darum hin und wieder die bittersten Klagen über den Undank der Leute, die von so vielen bisherigen Plackereien der Ablaßprediger, Meßpfaffen und Mönche befreit worden wären, und nun so empörende Kargheit gegen evangelische Prediger bewiesen. Vergl. Luther in einem Briefe an den Kurfürsten Johann bei Seckendorf **libr. II. p. 16. p. 46.** In der braunschweigischen Visitationsordnung sind eben diese Klagen fast wörtlich enthalten. Aus Dürftigkeit und Mangel, heißt es da, dürfe kein Kirchendiener an eheliche Verbindung denken, und wie sie vorhin durch Kirchenzwang davon wären abgehalten worden, so hindere sie nun der Geiz ihrer Pfarrkinder

daran. Es sei Schande, da vorhin eine so große Anzahl Pfaffen seien ernährt worden, daß bei einer Stadtkirche nicht zwei, und auf dem Lande nicht einmal ein einziger Prediger sein Auskommen habe. Was übrigens bei dieser Gelegenheit an Besoldung festgesetzt wurde, betrug für einen Superintendenten 100 Fl., für einen Adjunct 56 Fl., für den bloßen Pfarrer 35 Fl., und wenn er eine Frau nahm, noch 10 Fl. mehr. Aus dem zeither Gesagten stellt sich nun Folgendes als Ergebniß heraus:

1) Die protestantische Kirche behielt verhältnißmäßig wenig für ihre Bedürfnisse von den Kirchen= und Klostergütern, aus den Zeiten des Katholicismus.

2) Die Besoldungen der protestantischen Geistlichen, selbst derer, die einen höhern Rang einnahmen, war in der That gering zu nennen, und nur die einfachern Bedürfnisse der Zeit, so wie die damalige Begeisterung für kirchliche Angelegenheiten machen es erklärbar, wie sich noch immer Männer für die Verwaltung des kirchlichen Lehramtes fanden.

3) Die Freigebigkeit der Laien, anfangs ohne Zuthun der Fürsten, blieb die Quelle, aus welcher die Besoldung der Geistlichen floß, so wie auch die Gewöhnung an manche kirchliche Abgabe, die vor der Reformation bereits Statt gefunden hatte. Aus diesem Umstande läßt sich wieder erklären, wie die Besoldungen der protestantischen Geistlichen sich so verschiedenartig gestalten konnten, wie sie bald aus Naturalien, Geldzinsen von Seiten der Laien, bald von den Renten des Kirchenvermögens verabreicht wurden, und wie oft kleinliche Gegenstände **partes salarii** werden konnten.

4) Vor allem ergiebt sich aus dem vorhin Erwähnten, daß die **Jura stolae**, deren Gehässiges schon in der frühern römischen Kirche gefühlt worden war, selbst wegen der allzuschlechten Besoldung der meisten Geistlichen, aus Noth mußten beibehalten werden, ja daß sie selbst hin und wieder durch bürgerliche Gesetze rechtskräftig wurden.

IV) Ungünstige Schicksale der römischen Kirche in Absicht auf ihr Besitzthum in der neuern und neuesten Zeit, und Ueberblick des Finanzzustandes der christlichen Gesammtkirche in unsern Tagen. — Wie schon die Reformation äußerst ungünstig auf die Besitzungen der römischen Kirche eingewirkt hatte, so war dieß beinahe noch mehr der Fall bei dem Ausbruche der französischen Revolution zu Ende des 18. Jahrhunderts. Schon im Jahre 1789 wurde der Klerus zwar gegen versprochene Entschädigung genöthigt, auf alle Arten von Zehnten, welche ungefähr 70 Millionen Livres betrugen, Verzicht zu thun. Allein dieß war nur eine vorläufige Maßregel; denn noch in demselben Jahre wurde der Klerus, ob er sich gleich zu großen Aufopferungen erbot, durch den Verlust aller Kirchengüter, als ein besonderer Stand vernichtet. Selbst der Bischof von Autun aus dem alten Geschlechte der Talleyrand=Pericord trug darauf an, daß die Nationalschuld mit jenen Gütern bezahlt werden sollte. Im Jahre 1790 übernahm die Nation völlig die Verwaltung der geistlichen Güter, die in der Folge zum Besten des Staats verkauft wurden. Doch im Jahre 1793 ging man noch weiter, als in der Hauptkirche zu Paris (Notre Dame) die christliche Kirche aufgehoben und das erwähnte Gotteshaus Notre Dame in

b) gewisse Zeitmeinungen und eigenthümliche Erscheinungen im Verlaufe des sogenannten Mittelalters.

aa) Zu den erstern rechnen wir den der abendländischen Kirche eigenthümlichen Glauben, gegründet auf Offenbarung 20, 3—4., daß im Jahre 1000 der jüngste Tag erfolgen werde. Mosheim in seiner Kirchengeschichte des N. T. läßt sich darüber also vernehmen: „Von „diesem Glauben ergriffen reisten unzählige Leute mit Verlassung ihrer „Güter, die sie den Kirchen oder Mönchen schenkten, in das gelobte „Land, wo sie meinten, Christus würde, um das menschliche Ge„schlecht zu richten, von dem Himmel steigen. Darum weiheten einige „sich selbst und ihr ganzes Vermögen den Tempeln, Geistlichen und „Klöstern eidlich, denen sie als Sklaven dienten und täglich ihr Tagewerk „verrichteten, weil sie glaubten, der Weltenrichter werde gelinder mit „ihnen verfahren, wenn sie Knechte seiner Knechte geworden wären."

Fast alle Schenkungen dieses Jahrhunderts zeugen von diesem in ganz Europa gemeinen Irrthume; denn die Ursache dieser Schenkung wird insgemein durch die Worte angezeigt: **weil das Ende der Welt herannaht** rc. Freilich erklärten sich einsichtsvolle Männer dagegen; aber ihre Stimme verhallte gewöhnlich erfolglos. In einer Stelle aus dem Apologeticus des Abbo von Fleury († 1004) wider den Arnulf, welcher hinter dem Cod. canon. ecclesiae rom. des Franz Pithöus p. 401 steht, heißt es: De fine quoque mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adolescentulus (also im 10. Jahrhundert) audivi, quod statim, finito mille annorum numero, Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale judicium succederet, cui praedicationi ex evangeliis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui virtute restiti. Denique et errorem, qui de fine mundi inolevit, Abbas meus beatae memoriae Richardus, sagaci animo propulit, postquam literas a Lothariensibus accepit, quibus me respondere jussit, nam fama paene totum mundum impleverat, quod, quando Annunciatio Dominica contigisset, absque ullo scrupulo finis saeculi esset. — Nicht minder trugen auch

bb) **die spätern Kreuzzüge dazu bei**, das Eigenthum des Klerus zu erweitern, indem an denselben viele liegende Gründe der kreuzfahrenden Ritter theils verpfändet, theils vererbt wurden. — Rechnet man nun zu diesem allen noch das immer mehr erweiterte Zehntensystem, die mit dem ausgebildeten Papalsysteme entstandene römische Curie, welche es so trefflich verstand, die Finanzen des päpstlichen Stuhles zu vermehren; so läßt es sich leicht erklären, wie gegen das Zeitalter der Reformation hin die abendländische Kirche in einem reichen Besitzthume sich befand, während die Schwesterkirche im Morgenlande in Armuth und Dürftigkeit schmachtete. Will man sich genauer unterrichten, wie die Kirche es verstand, ihr Besitzthum bis zu dem genannten Zeitraum hin immer und immer zu vermehren, so findet man diesen Gegenstand gut erörtert in Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung 3r Bd. II. Abschn. Cap. 3. und 4. 4r Bd. 2. Abth. II. Abschn. Cap. 3. und. 4.

Nur eine Gattung noch von Einnahmen, die sogenannten Stolgebühren oder Accidenzien, wollen wir hier noch etwas ausführlicher

beleuchten, weil man, unbekannt mit ihrem wahren Ursprung, dieselben oft auf eine für den geistlichen Stand gehässige Art beurtheilt hat und noch beurtheilt.

Unter Accidenzien versteht man diejenigen zufälligen Einnahmen, welche ein Geistlicher von seinen Parochianen für Taufen, Trauungen, Begräbnisse und Hauscommunionen zu fordern ein Recht hat. Stolgebühren heißen sie von der Stola oder dem Priesterkleide, in welcher der Geistliche seine Amtsverrichtungen besorgt. Unter den Protestanten wird die Stola zwar nur noch von Geistlichen der englischen Kirche getragen. Den Ausdruck Stolgebühren aber haben Lutheraner und Reformirte aus dem alten Kirchenrechte zur Bezeichnung der Accidenzien ihrer Pfarrer beibehalten. Fragt man nun, ob solche zufällige Einnahmen schon im frühern christlichen Alterthume gewöhnlich wären, so kann man im Allgemeinen verneinend darauf antworten. Aus den Kirchengesetzen, wodurch die unentgeltliche Administration aller heiligen Handlungen anbefohlen wird, ergiebt sich zwar, daß der Klerus hin und wieder Versuche mag gemacht haben, für gewisse kirchliche Handlungen Geld zu fordern. Allein, daß man dieß im hohen Grade mißbilligte, ergiebt sich theils aus Concilienbeschlüssen, theils aus strafenden Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer. Das Conc. Illiberitan. (a. 305) can. 48. gebietet: Emendari placuit, ut hi, qui baptizantur, nummos in concham non mittant, ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur. Vergl. in Ansehung der Taufe Gelas. ep. 1. (al. IX.) c. 5. — Gregor. Naz. orat. 40. p. 655. Gratiani decr. c. I. qu. I. c. 8. In Hinsicht der Communion verordnet Conc. Trull. II. (a. 692) c. 23. etwas Aehnliches.

Daß auch für die Sepulcra kein Geld entrichtet werden sollte, bemerkt Hieronymus quaest. hebr. in Genes. XXIII. Aus den zuerst angeführten Verboten ergiebt sich, daß man dergleichen Bezahlung aus dem Gesichtspunkte einer Simonie (Act. 8, 18.) angesehen habe, wie dieß auch im canonischen Rechte ausdrücklich dargestellt wird. Daß man späterhin von diesem Verfahren abging, hatte hauptsächlich in der Privatverwaltung der heiligen Handlungen seinen Grund, wo derjenige, der sie verlangte, eine Entschädigung für die in solchen Fällen wegfallenden Oblationen entrichten mußte. Auch bei der Kirchenbuße wurden zuerst zum Besten des Kirchenärars Ausnahmen von der alten Regel gemacht, welche alsdann bald eine weitere Ausdehnung herbei führten. Aber auch da, wo ein solches Surrogat und jura stolae entrichtet wurden, kamen doch diese nicht dem fungirenden Geistlichen, sondern dem Gotteskasten zu gute.

Allein die spätere Zeit machte davon eine Ausnahme. Es finden sich nun kirchliche und bürgerliche Gesetze, welche unter gewissen Einschränkungen die sogenannten jura stolae billigten und auch nach den vorhandenen Umständen billigen mußten. Man konnte bis zur Zeit, wo sich das Mönchsthum in der christlichen Kirche ausbildete, ungefähr drei Abstufungen von Geistlichen unterscheiden, Bischöfe, Pfarrgeistliche und Klostergeistliche. Unter diesen waren unstreitig die gedrücktesten die Pfarrgeistlichen, d. h. diejenigen, denen die eigentliche Cura animarum oblag und die den Kirchendienst und die actus ministeriales zu verrichten hatten. Waren sie auch hin und wieder, was ihre Einkünfte

betraf, anfangs nicht kärglich bedacht worden, so wirkten doch besonders vom 10. Jahrhundert abwärts mehrere Ursachen so zusammen, daß eben mehrere dieser Pfarrgeistlichen recht eigentlich mit Mangel und Dürftigkeit kämpfen mußten. Dahin gehört aber zuförderst

a) **der Despotismus und die Habsucht der Bischöfe.** Wir haben die sittliche Ausartung der Bischöfe in beiderlei Beziehung angedeutet (s. den Artikel Bischof), und bemerken, daß bereits Hieronymus (oder wer sonst der Verfasser der folgenden Schrift ist) de septem ordinibus ecclesiae c. 5. (Edit. Opp. Paris. 1706 Tom. V. p. 10) mit folgenden Worten Bischöfe seiner Zeit schildert: **Nunc autem, ex quo in ecclesiis crevit avaritia, periit lex de sacerdote et visio de propheta. Singuli quippe per potentiam episcopalis nominis, quam sibi illicite absque ecclesia vindicarunt, totum, quod Levitarum (Diaconorum) est, in usus suos referunt, nec hoc sibi, quod vindicant, sed cunctis auferant universa. Mendicat infelix Clericus in plateis et civili opere mancipatus, publicam a quolibet deposcit alimoniam, et quidem ex eo despicitur sacerdotale officium.** — Mit dieser Stelle, sie mag übrigens von Hieronymus im 4. Jahrhundert oder von einem Andern herrühren, sind viele gleichzeitige Klagen über die bischöfliche Habsucht verwandt. — Die Bischöfe vergaßen nicht nur der Armen, sondern vergriffen sich auch an dem Antheile ihrer Mitgeistlichen selbst, so daß diese, um von dem Ertrage ihres Amtes zu leben, die bitterste Noth hätten leiden müssen. Es wurden zwar, um dem Uebel Einhalt zu thun, den Bischöfen frühzeitig eigene Verwalter gesetzt, aber dadurch war nichts gewonnen. Die Bischöfe wußten sich entweder mit diesen neuen Haushaltern, die ohnedem auch Geistliche waren, gut zu vertragen, oder es waren durch letztere nur die Hände verändert, die den Raub begingen. — Nicht minder wirkte auch auf das Einkommen der armen Pfarrgeistlichen nachtheilig ein

b) **das steigende Ansehen der Mönche.** Dieses nämlich verursachte, daß Mancher, der vorhin gegen seinen Pfarrer auf diese oder jene Weise wohlthätig sich erwiesen hatte, sich nun blos auf allgemeine, unvermeidliche Gaben einschränkte, und seine anderweitige Freigebigkeit lieber an heiligere Leute verschwenden wollte, als an einen Pfarrer, den er nun nicht mehr für voll ansah. Ja ein großer Theil der Zehnten selbst kam in der Folge als Geschenk, theils der Bischöfe, theils des Adels, vielfältig in die Hände der Mönche, und der Seelsorger, der doch eigentlich die Berufsarbeit über sich hatte, erhielt ein so kümmerliches Gnadenbrod, daß er kaum das Leben fristen konnte. Das Loos aller nicht unter Mönchen und Klöstern stehenden Geistlichen war ein hartes, denn ihnen nahm entweder der Bischof den Zehnten unter dem Namen der Tafelgelder, weg, oder Kirchenpatrone sammelten ihn ein, und was dann davon aus hoher Gnade dem Pfarrer noch überlassen wurde, betrug allenfalls ein Sechzehntheil. — Noch mehr litt endlich auch das Einkommen der Pfarrgeistlichen

c) **durch eine besondere und alljährig auferlegte Steuer, so wie durch die kostspieligen Kirchenvisitationen.** Den ersten Mißbrauch rügt das Conc. Cabilonens. II. im Jahre 813 can. 17. mit den Worten: **Inventum est,**

quod in quibusdam Episcopis Presbyteri duodenos, vel quaterdenos (denarios) in censum annis singulis darent, quod penitus abolendum esse decernimus. — Wenn die Bischöfe nicht selbst in ihren Diöcesen herumreisten und die Pfarrer sammt ihren Gemeinden plagten, so schickten sie die Archidiaconen, die wo möglich noch ärgere Blutegel waren, so daß die Pfarrer selbst nach der urkundlichen Versicherung einer Kirchenversammlung, aus Ueberdruß dieser Plackereien, treulose Diener ihres Amtes werden mußten. Nicht blos Geld war es, was diese Archidiaconen bei dergleichen Visitationen erpreßten, sondern sie hatten auch ihre Verwandten und ein großes Gefolge von Dienerschaft und Pferden bei sich, die alle zehrten und es sich wohl seyn ließen auf Rechnung dessen, den sie heimsuchten. Ja, Mancher machte sich auch außer der Zeit auf und zog, ohne alle weitere Veranlassung eines Geschäfts, umher, nur, damit er sich desto mehr an fremden Tischen sättigen und indeß seiner eigenen Einkünfte schonen konnte. Der Aufwand der bei gedachten Visitationen nöthig wurde, und die Noth, in die der Pfarrer dabei kam, ging bisweilen so weit, daß er sogar sein Meßgewand und Kirchengeräthe versetzen oder verkaufen mußte, blos weil der treue Oberhirte, der Bischof, oder wer von ihm geschickt war, eine kurze Zeit hindurch seinen Gaumen zu kitzeln verlangte. Vergl. Conc. Lateran. III. (im Jahre 1179) can. 4.

Aus diesen Gründen läßt es sich erklären, wie die eigentlichen Pfarrer jedes Mittel benutzen mußten, um nur noch nothdürftig ihre Subsistenz zu sichern. Wie nahe lag es ihnen, welch dringendes Bedürfniß war es für sie, für ihre amtlichen Bemühungen bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen, im Beichtstuhle (s. den Artikel Beichte 1r Bd. p. 204) Entschädigung und Lohn zu erwarten. Man sieht also deutlich, daß die sogenannten Stolgebühren nicht sowohl in der Begehrlichkeit und Habsucht des eigentlichen Pfarrklerus ihren Ursprung haben, als vielmehr in der erbärmlichen Besoldung derselben.

Um nur leben zu können, unterzogen sich Geistliche auch solchen Verrichtungen, die sich eben nicht für ihr Amt schickten. Einige legten sich auf Jägerei oder gaben Gastwirthe ab; andere pflegten in öffentlichen Schauspielen Musik zu machen oder gar die Rolle der Narren zu übernehmen. Um die Verachtung zu bezeichnen, in welche die Geistlichen schon seit dem 8. Jahrhunderte herabgesunken waren, so darf man nur den Umstand erwähnen, daß es häufige Beispiele gab, wo ein Bedienter, der seinem gnädigen Herrn bei Tische aufwartete, oder ihm die Hunde führen mußte, wenn er auf die Jagd ging, oder auch der gnädigen Frau das Pferd leitete, wenn sie ausritt, und ein Pfarrer in einer und derselben Person vorhanden war. Daher heißt es in Agobardi opp. (war Erzbischof in Lyon und seine Werke edirte Papirius Masson im Jahre 1605 zu Paris, † 840): Plerique inveniuntur Presbyteri, qui aut ad mensas ministrent, aut saccata vina misceant, aut canes ducant, aut caballos, quibus feminae sedent, regant, aut agellos provideant.

Vor dem 10. Jahrhunderte finden wir allerdings Verordnungen, in welchen es von einzelnen Bischöfen, wie von ganzen Concilien für Simonie erklärt wurde, wenn sich der Pfarrer für eine Kindtaufe, eine Leiche u. s. w. etwas geben ließ. In diesem Tone sprechen die Con-

„gar selten war, daß im Kriege die Geistlichen Noth leiden, weil die „Staatskassen, auf die sie angewiesen sind, durch den Drang der „Umstände erschöpft sind, oder die Geldaccidenzien aus den Gemeinden „verschwinden." (Herr v. Schubert erzählt bei dieser Gelegenheit ein Beispiel, wie in Norwegen, das in neuerer Zeit an Schweden kam, das bischöfliche und Pfarreinkommen durch den Umstand tief gesunken war, daß man die frühere Einnahme, bestehend aus Getreide, in Geld verwandelt hatte, und wie die neue schwedische Regierung diesen Uebelstand bald erkannte und demselben abhalf.) — „Von Seiten „des Staats geschieht alles, wodurch das Ansehen der Geistlichen befestigt und erhoben werden kann. Unter solchen Verhältnissen ist es „kein Wunder, daß die Geistlichkeit Mitglieder aller Stände, selbst „aus dem hohen Adel, unter sich zählt, und eben daher sich einer „weit verbreiteten Wirksamkeit erfreut." — Der Verfasser kann es sich nicht versagen, die Bemerkung im Auszuge noch mitzutheilen, die Herr v. Schubert am Schlusse macht, nachdem er von der Besoldungsweise und der äußern Lage der schwedischen Geistlichkeit gesprochen hat: „Wenn nun," fügt er hinzu, „ein solcher Geistlicher (welchen „der Staat ehrt und nährt), zugleich ein ächter Diener Christi ist, und „mit Liebe und Freude das Werk des Herrn treibt, da urtheile jeder „Unbefangene, ob ein solcher Geistlicher nicht unendlich mehr auch für das „Seelenheil seiner Gemeinde wird wirken können, als der Pfarrer, der „zwar sein Amt herzlich lieb hat, und gern und eifrig dasselbe treibt, „den aber die irdische Sorge nagt, oder dem ein spärliches Aus„kommen es unmöglich macht, selber in Gastfreundschaft und Wohl„thätigkeit seiner Gemeinde voranzugehen? Wahrlich mit dem geistli„chen Stande kann erst dann in Hinsicht auf Tüchtigkeit und Wirk„samkeit für die hohen Zwecke des Amts es besser werden, wenn seine „äußere Lage besser geworden ist."

Was nun die deutsch-protestantische Kirche betrifft, so läßt sich von der Geistlichkeit derselben nur so viel behaupten, daß sie eines sehr mäßigen Einkommens sich zu erfreuen hat. Hier giebt es im eigentlichen Sinne des Worts Stellen, die nur ihren Mann, nicht aber eine Frau und Familie ernähren. Jedoch kann man behaupten, daß nicht die schroffe Abstufung der Besoldung Statt findet, wie in der römisch-katholischen und bischöflich-englischen Kirche. Hält man sich an den Maßstab, wie nach neuern Concordaten mit Rom selbst deutsche Bischöfe untern Ranges dotirt worden sind, so giebt es gewiß keinen einzigen, höher gestellten Geistlichen in der protestantischen Kirche, der sich eines gleichen Einkommens zu erfreuen hätte. Doch ist nicht in Abrede zu stellen, daß von der Zeit der Reformation an bis auf unsre Tage das Einkommen der Geistlichen vermehrt worden ist, und daß hin und wieder in den ständischen Verhandlungen, z. B. im Herzogthume Altenburg, berathen worden ist, wie schlechte Pfarrerstellen am zweckmäßigsten könnten verbessert werden. Auch ist man bemüht, die gehässigen Stolgebühren abzuschaffen, was im Ganzen schon im Nassauischen und theilweise mit dem Beichtgelde im Preußischen geschehen ist. Nur möge sich die Geistlichkeit ihren Länderbesitz gegen Geldentschädigung von Seiten der Staatsregierungen nicht nehmen lassen, wie man hin und wieder jetzt den Vorschlag gethan hat; denn

die Erfahrung hat gelehrt, daß bei dem sinkenden Werthe des Geldes eine Entschädigung an Geld, wenn sie für den Augenblick auch noch so reichlich war, in späterer Zeit für sonst erhaltene Naturalien keineswegs entschädigte. Was nun die protestantischen Staaten der Schweiz, Hollands und Frankreichs betrifft, so verlautet nur so viel im Allgemeinen, daß die Besoldungen der Geistlichen ebenfalls nicht glänzend genannt werden können; daß aber örtliche Verhältnisse und äußere Umstände die Besoldung der Geistlichen höchst verschieden gestalten.

5.

Kreuz im Cultus der Christen.

I. Einleitende Bemerkungen, betreffend die Untersuchungen a) über das Kreuz im vorchristlichen Alterthume, b) über die Frage, ob im A. und N. T. außer der Todesstrafe der Kreuzigung, im Privatleben und in der Liturgie der Christen vom Gebrauche des Kreuzes etwas vorkomme, c) über die Etymologie des Wortes Kreuz in mehrern Sprachen. **II.** Früher Gebrauch des Kreuzeszeichens, mit der bloßen Hand verrichtet, im Privatleben der Christen und baldiger Uebergang dieser Sitte in die kirchliche Liturgie. **III.** Gemalte oder aus festen Stoffen, wie Holz, Stein, Metall und dergleichen, verfertigte Kreuze, deren Form und Gestalt verschieden war, und die, was ihren Gebrauch betrifft, mannigfaltigen Zwecken dienten. **IV.** Uebergang von dem eigentlichen Kreuzzeichen zu dem sogenannten Crucifixe. **V.** Veränderte Ansichten vom Kreuzgebrauch und Kreuzverehrung durch die Reformation, und Fortdauer von beiden in der heutigen griechisch- und römisch-katholischen Kirche.

Literatur. Monographien. Martin Eisengrein von dem Zeichen des heiligen Kreuzes, daß es ein ächt christlicher, uralter, apostolischer und in Gottes Wort gegründeter Gebrauch, auch nütz und gut sei. Ingolst. 1572. — Das berühmte Werk Justi Lipsii de cruce libri tres ad sacr. et profanam historiam pertinentes. Antwerp. ex officina Plautin. apud viduam et Jo. Moretum MDXCIIII. — Jacobi Gretseri soc. Jes. theol. opera omnia de sancta cruce 3 tomi. Ratisbonae, Sumtibus Conradi Peez 1734. (Diese 3 starken Bände enthalten alles, was ein sonst gelehrter und scharfsinniger Mann, der aber in Vorurtheilen ganz versunken war, von dem Kreuze in jeder einzelnen Beziehung nur sagen kann.) — Mantissa ad primum Tom. de cruce editum et locupletatum. Ibid. (Apolog. contr. Francisc. Junium Calvinistam.) — Alphonsi Ciaconii de signis

sanctissimae Crucis. Rom. 1591 .4. — Andreas Baudis Crux Christianor. ex historiar. monumentis constructa. Viteb. 1669. 4. — Christ. Wildvogel de venerabili signo Crucis. Jenae 1690. 4. — Christ. Ludw. Schlichter de Cruce apud Judaeos, Christian. et Gentiles signo salutis. Halis 1733. 4.

Allgemeine archäologische Werke, die vom Kreuze mit handeln. Bingh. origin. eccles. an mehrern Orten, z. B. Vol. I. p. 290. II. p. 186. III. p. 236. IV. p. 6. p. 308 seqq. V. p. 267. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer §. 120., überschr. vom Zeichen des Kreuzes. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Bd. p. 569 ff. 3r Bd. p. 427 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 12r Th. 3. Cap. — Binterims Denkwürdigkeiten rc. 4r Bd. 1. Thl. — Rheinwald's Archäologie §. 128. das Kreuzeszeichen. — Münters Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen Hft. 1. Altona 1825. p. 68—79.

I) Einleitende Bemerkungen, betreffend die Untersuchungen a) über das Kreuz im vorchristlichen Alterthume, b) über die Frage, ob vom Kreuzesgebrauche im A. und N. T. etwas vorkomme, und c) über die Etymologie des Wortes Kreuz in mehrern Sprachen.

a) Das vorchristliche Alterthum kennt das Kreuz

α) zuförderst als ein Marterwerkzeug, an welchem in der Gestalt eines längern, senkrecht stehenden und eines Querbalkens die Todesstrafe an schweren Verbrechern so vollzogen wurde, daß sie, gewaltsam an dasselbe geschlagen, langsam ihr Leben aushauchten. Bei den Scythen, Persern, Carthagern, Griechen, Römern und selbst bei den alten Deutschen finden sich Nachrichten von dieser Gattung von Todesstrafe. Vergl. Livius Histor. l. 1. c. 26. — Appianus de bellis civilib. l. VIII. p. 528. — Dionys. Halicarn. Antiquitt. rom. l. V. p. 317. — Dio Cass. Hist. rom. l. XLIX. p. 46. — Herodot. 3, 125. 6, 194. 238. Bei den Juden im A. T. findet man keine Spur dieser Todesstrafe, denn die Stellen, welche man gewöhnlich dafür anführt, lassen sich mehr von einer Vorrichtung verstehen, die unserm Galgen ähnlich war. In dem jüngeren Joseph. Antiquitt. 13, 22. coll. de bello Judaic. I. 3. hat man geglaubt, daß von der Kreuzesstrafe die Rede sei. Doch ist in einer eigenen Monographie das Gegentheil gezeigt worden. S. Bormitii dissert. de cruce num Hebraeorum supplicium fuerit? Viteberg. 1644. Es lernten darum die Juden diese Strafe erst von den Römern kennen und da man sie in jener Zeit an Urhebern von Aufruhr und Meuterei (ein Verbrechen, das bei den Römern besonders verpönt war) übte, so läßt sich erklären, wie der des Aufruhrs fälschlich beschuldigte Jesus den Tod am Kreuze starb. Vergl. Winer bibl. Reallex. I. 800 ff. Cic. Verr. 5, 64. nennt die Kreuzesstrafe Supplicium crudelissimum et deterrimum. — Jedoch findet man

β) bei mehrern alten Völkern das Kreuzeszeichen als ein heiliges Symbol, und man kann sie deshalb nach Tertullians Ausdruck wohl auch crucis religiosos nennen. Es gehören namentlich die Indier und Aegyptier hierher, in deren Symbolik das Kreuz als

Buchstabe Thau, bald in der Figur T, bald in der +, sehr oft vorkommt. Aus den zahlreichen Schriften über diesen Gegenstand von La Croze, Jablonski, Zoega, Visconti, Pococke, Pluche, Petit Radel u. A. ergiebt sich die große Mannichfaltigkeit und Vieldeutigkeit dieses Symbols. Es soll bald der Phallus, bald der Planet Venus, bald der Nilschlüssel (Nilometer), bald das Sinnbild der vier Elemente, bald der Jahreszeiten, bald etwas Anderes seyn. Vergl. Creuzers Symbolik und Mythologie im Auszuge von Moser 1822 p. 168—69. Diesemnach darf es auch nicht befremden, wenn ältere und neuere christliche Schriftsteller zum Theil mystische und eigenthümliche Vorstellungen hegen. Schon Justin der Märtyrer Apolog. I. §. 72. sagt: „Das Zeichen des Kreuzes ist der ganzen Natur überall eingedrückt. „Es ist beinahe kein Handwerksmann, welcher nicht die Figur desselben unter seinen Instrumenten braucht. Selbst der Mensch hat sie „an sich selbst, wenn er seine Hände zum Gebet ausbreitet.“ Ferner Minut. Felix Octavian. c. 29. „Das Kreuz beten wir nicht an, aber „wir scheuen es auch nicht. — Selbst die Natur scheint uns diese Figur einzuprägen. Wir haben ja ein natürliches Kreuz auf jedem „Schiffe, dessen Segel ausgespannt sind, oder, wenn man ein Joch „aufrichtet, oder, wenn der Mensch mit ausgebreiteten Armen zu Gott „betet. So ist das Kreuz theils in natürlichen Verhältnissen, theils „selbst bei eurer (heidnischen Religion) zu finden.“ Vergl. Athanas. adv. gentes c. 1. u. a. Dergleichen Aeußerungen christlicher Schriftsteller findet man da besonders, wo die Christen beschuldigt werden, als seien sie Kreuzverehrer. Dieser Punkt wird noch einmal in diesem Artikel besprochen werden müssen. Anlangend

b) **die Frage, ob vom Kreuzeszeichen als Privat- und liturgischem Gebrauche etwas im A. und N. T. vorkomme,** so haben wir sie bereits, was das A. T. betrifft, verneinend beantwortet. Haben auch nicht unberühmte Männer, wie z. B. Lipsius de cruce L. I. c. 9. und Sigonius Respubl. Hebraeorum. l. VI. c. 10. behauptet, daß die A. T. Schriftsteller bereits die Kreuzigung als Todesstrafe gekannt hätten, so ist doch diese Meinung gründlich widerlegt in Casaubon. Exercit. XVI. n. 77. bei Selden de jure naturae et gentium sec. disciplinam Hebraeor. l. IV. c. 1. und an mehrern andern Orten. — Eben so wenig läßt sich dieß auch vom N. T. behaupten. Hier kommt das Wort σταυρός theils in der eigentlichen Bedeutung von dem Werkzeuge vor, an welchem gewisse Verbrecher die Todesstrafe erlitten, theils aber auch im metaphorischen Sinne, so daß es die Lehre von Jesu, dem Gekreuzigten, bezeichnet. Dessen ungeachtet haben Schriftsteller aus der römischen Kirche von jeher behauptet, daß schon im Zeitalter der Apostel das Kreuzeszeichen im Privatleben der Christen und bei ihrer Gottesverehrung Statt gefunden habe. Wir wollen dieß durch ein Beispiel aus der neuesten Zeit erläutern. Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 4r Bd. 1r Thl. p. 508 §. 2. sagt unter andern: „Wenn der eben so „bescheidene als redliche Professor Augusti das Kreuzzeichen unter die „Mißbräuche des religiösen Aberglaubens zählt (die christlichen Alterthümer ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen rc. p. 169), so „giebt dieß dem Katholiken den Beweis, wie schwer es selbst dem

„Kenner des Alterthums ist, sich von den Vorurtheilen der religiösen „Erziehung ganz zu entbinden. Dr. Augusti kann und wird es nicht „verkennen, daß von den ersten Zeiten an bei den Christen nichts ge= „wöhnlicher als das Zeichen des Kreuzes war. Man kann diesen Ge= „brauch mit vollem Rechte von den Aposteln herleiten u. s. w." Hört man nun aber weiter, wie Binterim exegetisch seine Meinung zu begründen sucht, wie er auf Stellen, in welchen offenbar σταυρός die Lehre vom Gekreuzigten, nicht aber das Kreuzholz bedeutet, seine Meinung grün= det, so möchte man eben so mitleidig fragen, wie lange es denn noch dauern werde, bis katholische Theologen sich zu einer vorurtheilsfreien, von den Satzungen ihrer Kirche unbestochenen Exegese erheben werden. Mit ziemlicher Entschiedenheit läßt sich behaupten, daß es weder Stel= len in den Evangelien noch in den apostolischen Briefen gebe, aus welchen sich bereits im apostolischen Zeitalter im Privatleben der Chri= sten oder bei ihren gottesdienstlichen Uebungen ein solcher Kreuzesge= brauch nachweisen lasse. Gehen wir über

c) **auf die Etymologie dieses Wortes in meh= rern Sprachen.** Daß das deutsche Wort Kreuz, eben so wie **kruis**, **cross**, **cruce**, **croix** u. a. vom lateinischen **crux** abstamme, leidet eben so wenig Zweifel, als die Etymologie von **crux** nur mit einiger Wahrscheinlichkeit auszumitteln ist. — Das griechische σταυρός kommt nach Eustathius und Hesychius her von παρὰ τὴν εἰς ἀέρα στάσιν, ἢ παρὰ τὸ εἰς εὖρος ἵστασθαι. Ueber die verschiedenen Worterklärungen von Salmasius, Baronius u. a. vergl. **Bynaei de morte J. Christi l. III. p. 225 seqq.** Auch neuere Etymologen leiten σταυρός von ἵστημι, στάω, **stare**, ab. In Schwenks etymologischem Wörterbuche 1827 p. 779 heißt es: **Stauro** (gehört zu **sto**, ἵστημι, στάω, σταυρός, der Pfahl, von στάω ist in der Bildung ähnlich) **instauro**, **instauratio**, **restauro**, **restauratio**. Diese Ableitung würde zu der Allegorie über die σωτηρία ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, τὸ σωτήριον ξύλον, ξύλον τῆς ζωῆς u. a. sehr gut passen. Nach dem allge= meinen Sprachgebrauche ist es ein Strafwerkzeug und sodann meta= phorisch Strafe, Pein, Elend u. s. w. In der ersten Bedeutung ist es mit σκόλοψ, **stipes** und **palus** einerlei. **Vox** σταυρός bemerkt **Bynaeus p. 227, Romanam crucem significat, quae duobus lignis constitit, recto et transverso. Sic a scriptoribus, qui res romanas graeco sermone in historiam contulerunt, usurpatur frequenter. His enim duo fere nomina sunt, quibus crucem romanam signant,** σκόλοψ **et** σταυρός. **Et hoc quidem frequentius. Ita accipiendum est, cum Jesus exivisse dicitur** βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.

Bei den Alexandrinern kommt σταυρός nicht vor (blos einmal σταυρόω, entsprechend dem hebräischen תלה), und eben so wenig fin= det man Wort und Sache im A. T., wie wir bereits gezeigt haben. **Fr. Ant. Baldi de cruce Rom. 1817 p. 21** soll der einzige Schrift= steller seyn, welcher das Kreuz Christi auch im A. T. nicht nur vor= gebildet, sondern auch ausgedrückt findet. Nach seiner Meinung be= zeichnet in einer nicht unbedeutenden Anzahl von Stellen des A. T. nach der Originalsprache das Wort כֵּן (kèn) nicht, wie es gewöhnlich als Comparativpartikel genommen wird, **ita**, **sicut etc.**, sondern als Substantiv **crucem et lignum crucis.** Obgleich nun aber für diese

Erklärung viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn aufgeboten wird, so dürfte sie doch bei Schriftforschern und Exegeten schwerlich Beifall finden und höchstens für die Typologie einigen, wenn gleich nur entfernten, Gewinn versprechen.

Bemerkenswerth ist, daß die Syrer zwei verschiedene Ausdrücke für *σταυρός* und crux haben, nämlich ܙܩܝܦܐ sekipho, welches dem chaldäischen זְקִיפָא von זקף = תלה erexit, elevavit, suspendit entspricht und nicht nur im N. T. Joh. 19, 17. 19. 25. 31. Mrc. 8, 34. 15, 21. 30. 32. Gal. 6, 12. 14. 1 Cor. 1, 18. u. a., sondern auch bei den syrischen Schriftstellern sowohl in der historischen als allegorischen Bedeutung gebraucht wird. Eben dieß gilt auch von dem andern Worte ܨܠܝܒܐ zelibo, denn wenn es auch in den Stellen Mrc. 10, 21. Luc. 14, 27. Hebr. 12, 2. im allegorischen Sinne vorkommt, so wird es doch Act. 13, 29. und 1 Petr. 2, 24. als Uebersetzung von *τὸ ξύλον* gebraucht, und das Zeitwort bedeutet crucifixit. Joh. 19, 6. 15. vergl. Gal. 3, 1. Luc. 23, 39. Bei den Syrern aber ist zelibo ganz regelmäßig sowohl im liturgischen als im artistischen Sinne, crux und sign. crucis. Vergl. Assemani Bibl. Or. Tom. I. p. 40. 43. 328. 367. 370. Tom. II. p. 35—37. Tom. III. p. 96 u. a. Auch die muhamedanischen und christlichen Araber haben das Wort صُلْبٌ zalbon und صُلُبٌ zalibon in derselben Bedeutung angenommen. Im Targum Esth. 9, 13. sind beide Ausdrücke verbunden; denn die hebräischen Worte יִתְלוּ עַל־הָעֵץ (wofür die LXX. blos allgemein *κρεμάσαι* hat), werden übersetzt יִזְקְפוּן עַל צְלִיבָא, man soll sie an den Galgen (ans Kreuz) hängen. Auch die Rabbinen nennen das Kreuz צְלוּב, und brauchen es stets im verächtlichen Sinne und als Synonym von עֵץ תָלוּי oder נֵצֶר נִתְעָב (Jes. 14, 19. coll. Gal. III, 13.). Aber gerade darin fanden die Christen stets eine Bestätigung des apostolischen Ausspruchs 1 Cor. 1, 18—23. *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ.*

II) Früher Gebrauch des Kreuzeszeichens, mit der bloßen Hand verrichtet, im Privatleben der Christen und baldiger Uebergang dieser Sitte in die kirchliche Liturgie. Läßt sich auch nicht nachweisen, daß das Kreuzeszeichen bereits im apostolischen Zeitalter üblich gewesen sei, so muß man doch zugeben, daß es blos mit der Hand gebildet, im Privatleben der frühesten Christen, wenigstens in Afrika, vorhanden war. Zwar ist Tertullian der einzige Kirchenlehrer seiner Zeit, der dieß berichtet (er lebte zu Ende des zweiten und zu Anfange des dritten Jahrhunderts, † 220), und andere gleichzeitige Kirchenväter schweigen darüber. Man kann darum wohl annehmen, daß dieser Gebrauch in Afrika, dem Vaterlande so vieler abergläubischen Ceremonien, seinen Ursprung genommen und von da sich weiter verbreitet habe. Tertullian wenigstens spricht auf eine solche Art davon, daß man dieß mit der Hand gebildete Kreuzeszeichen als eine allgemein geübte Sitte betrachten muß. In seiner Schrift de corona militis Lib. XV. sagt er: „Bei jedem „Ausgange und bei jeder Bewegung, beim Ankleiden und beim Schuh-

„anziehen, beim Beten, bei Tische, beim Lichtanzünden, beim Schla-
„fengehen, beim Niedersetzen, kurz bei allem, was wir treiben, machen
„wir das Zeichen des Kreuzes an die Stirn (frontem crucis signa-
„culo terimus)." Jedoch findet man nirgends den Grund dieser Kreu-
zesbezeichnung im Privatleben der Christen angeführt, und man muß
sich auch hier mit Vermuthungen und Wahrscheinlichkeitsgründen be-
gnügen. Schon der häufige metaphorische Gebrauch des Wortes σταυ-
ρός im N. T. dürfte hierher zu rechnen seyn; mehr aber noch die
aus dem Juden- und Heidenthume herstammende Sitte, in gewissen
Zeichen und sinnlichen Gegenständen schützende Talismane zu finden.
(Vergl. den Artikel Amulete.) — Wir werden bald weiter unten einen
Beleg zu dieser Behauptung anführen.

Aus dem Privatleben ging die Kreuzesbezeichnung mit der Hand
auch bald über

in die kirchliche Liturgie. Es dauerte gar nicht lange, so wurde
das Kreuzeszeichen als wesentlich nothwendig bei den meisten kirchlichen
Handlungen angesehen. Bestimmte Nachrichten aus dem christlichen
Alterthume finden sich in Beziehung

a) auf die Catechumenen, und zwar

aa) bei ihrer Aufnahme, vergl. den Artikel Catechumenat in die-
sem Handbuche Thl. 1. p. 367.

b) Bei der Confirmation. Hier galt das Kreuzeszeichen mit als
Hauptsache, weswegen auch die ganze Handlung ihren Namen davon
entlehnt. Sie heißt nämlich σφραγίς, signum, signaculum, con-
signatio. Die Beweise für das hohe Alterthum dieses Gebrauchs hat
Bingham sorgfältig gesammelt, wie wir bereits im Artikel Confirmation
gezeigt haben. Mehrmals wiederholt kommt das Kreuzeszeichen auch vor

c) bei der Taufe. S. den Artikel. — Wann und wie es ge-
braucht wurde

d) beim Abendmahle, haben wir im Artikel gleiches Namens 1r
Bd. p. 27 gezeigt, und wir werden beim Artikel Messe noch einmal
darauf zurückkommen müssen. Auch beim öffentlichen Gebete pflegte
man sich bei gewissen Stellen mit dem Kreuze zu bezeichnen.

Ueberhaupt kann man annehmen, daß es im Cultus der griechi-
schen und römischen Kirche bei der Menge nach und nach entstandener
kirchlichen Ceremonien das Kreuzeszeichen mit der Hand des fungiren-
den Priesters gemacht als etwas wesentlich Nothwendiges angesehen ward.

Wie wir nun aber die Ursachen angeführt haben, warum der
Gebrauch des Kreuzeszeichens im Privatleben der Christen üblich wurde,
so fragt es sich nun auch, welche Gründe und Andeutungen für den
liturgischen Gebrauch desselben in den Schriftwerken des christlichen
Alterthums sich finden. — In den Homilien der Kirchenväter kom-
men meistens solche Beziehungen vor, die sich auf Stellen des N. T.
gründen. „Des Kreuzes," so heißt es hier, „bediene man sich beim
„christlichen Gottesdienste, theils um sich des gekreuzigten Heilandes
„beständig zu erinnern, — theils, um anzudeuten, daß man seine
„ganze Seligkeit auf ihn setze, — theils auch, daß man dadurch seine
„Bereitwilligkeit andeuten wolle, ihm das Kreuz mit Geduld nachzu-
„tragen." Jedoch ist es auch nicht zu leugnen, daß man dem Kreuze
schon früh eine gewisse magische Kraft zuschrieb, und es deshalb in

Ehren und für wesentlich nothwendig hielt. Wie mystisch sich unter andern schon Justin der Märtyrer und andere Apologeten über das Kreuz erklären, haben wir bereits angedeutet. Es darf darum nicht befremden, daß in späterer Zeit das Kreuz selbst Gegenstand göttlicher Verehrung wurde, wie wir bald weiter unten zeigen werden. Bei dem mit der Hand gebildeten Kreuze blieb es jedoch nicht, man hatte auch bald

III) gemalte oder aus festen Stoffen, wie Holz, Stein, Metall und dergleichen verfertigte Kreuze, deren Form und Gestalt verschieden war, und die, was ihren Gebrauch betrifft, mannigfaltigen Zwecken dienten. — Allerdings trugen die ersten Christen eine längere Zeit Bedenken, das Kreuz außer mit der Hand, bildlich darzustellen; sie fürchteten dadurch eine Gemeinschaft mit dem Heidenthume zu verrathen. Blos im Privatleben, beim öffentlichen Gebete und bei den heiligen Handlungen, wovon Constitut. Apost. l. VII. c. 12. ein altes Beispiel vorkommt, bedienten sie sich des Kreuzes als Handzeichen, weil sie hier von den Profanen abgesondert waren. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß dieses Zeichen in Gegenwart der Catechumenen nicht gemacht wurde. — Ehe wir jedoch die frühern Spuren nachweisen, wo das Kreuzzeichen auch aus festen Stoffen verfertigt, vorkommt, müssen wir etwas über die verschiedene Form und Gestalt des Kreuzeszeichens im vorchristlichen und im christlichen Alterthume selbst bemerken.

Nach Just. Lipsius (de cruce l. I. c. 5—9. p. 19 seqq.) und Jac. Gretser de cruce Christi Tom. I. c. 1. giebt es zwei Kreuzarten: I. Crux simplex. II. Crux composita oder compacta. Die erste besteht in einem Pfahl (palus), woran der Missethäter entweder angeheftet oder gespießt wird. In uno simplici ligno, sagt Lipsius, fit affixio aut infixio. Man bediente sich zum Behufe des Anbindens oder Anheftens entweder eines Baumes (wie der Myrte in Ausonii Cupidine crucifixo, oder des Palmbaumes, wie beim Märtyrer Paphnutius) oder eines besondern Pfahls, woran man den Verbrecher band und ihn entweder verschmachten ließ oder tödtete. Zur infixio diente ein Spitzpfahl, woran man den Verbrecher spießte. Schon Seneca (consolat. ad Mart. c. 20) beschreibt diese Art der Hinrichtung: Video istic cruces, nec unius generis, sed aliter ab aliis fabricatas. Alii capite converso in terram suspendere, alii per obscoena stipitem egerunt. Diese grausame Hinrichtungsart war ehemals in Rußland, China, in der Türkei und andern Ländern sehr gewöhnlich und ist auch noch jetzt nicht überall gesetzlich abgeschafft.

Die Crux composita besteht aus drei verschiedenen Arten: 1) Crux decussata, 2) Crux commissa, 3) Crux immissa. Wir beschreiben jede besonders.

1) Crux decussata, ist das sogenannte Andreaskreuz, weil die freilich wenig verbürgte Tradition dem Apostel Andreas diese Todesart zuschreibt. Vergl. den Artikel Andreas im ersten Bande dieses Handbuchs. Davon sagt Hieronym. Comment. in Jeremiam c. 31. Decussare est per medium secare, veluti si duae regulae concurrant ad speciem literae X. quae figura est crucis. Ferner Isidor. Hisp. Orig. l. I. c. 3.: X litera et in figura crucem et in numero de-

cem demonstrat. Aber Joh. Scaliger (Castigat. et not. ad Eusebium l. X.) leugnet das Daseyn dieses Kreuzes. Quod Hieronymus et Isidorus X. figuram crucis habere dicunt, ὁλοσχερῶς accipiendum. Nm X. est potius σταυροειδὲς, quam σταυρός, quamadmodum ἔλλειψις est potius κυκλοειδὲς, quam κύλος. Nam si T est crux, quomodo X. potest esse? Et certe quod quibusdam persuasum est, fuisse crucem figura X. ut quam vocant S. Andreae, nullo vero argumento nititur, neque unquam ejusmodi cruces apud veteres in usu fuerunt. Jedoch ist diese Skepsis wohl zu weit getrieben, und es läßt sich nicht einsehen, wie man in den spätern Zeiten auf eine solche Erfindung gekommen seyn sollte. Und warum soll der in solchen Dingen sonst so gut unterrichtete Hieronymus gerade hier keinen Glauben verdienen? Denn wenn er an andern Stellen das Kreuz mit T (Thau) vergleicht (s. nachher), so ist das kein Widerspruch mit sich selbst.

2) Von der crux commissa sagt Lipsius (p. 29): Jam commissam crucem appello, cum ligno erecto brevius alterum superne et in ipso capite committitur, sic ut nihil exstet. Ea forma examussim est in T litera, quam uno ore omnes cum cruce componunt. Unter die vorzüglichen christlichen Zeugen, deren Zahl Gretser (p. 2—5) noch ansehnlich vermehrt hat, gehören Tertullian und Hieronymus. Ersterer sagt im Buche adv. Marcionem l. III. c. 22. edit. Rigalt. p. 497. Ed. Oberth. T. I. p. 409. Praemittens itaque et subjungens proinde, passum etiam Christum, aeque justos ejus eadem passuros, tum Apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit signatos illa nota, scilicet de qua Ezechiel. Dicit Dominus ad me; pertransi in medio portae, in media Hierusalem et da signa (signum) Thau in frontibus virorum. Ipsa est enim litera Graecorum Thau, nostra autem T species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem. Noch deutlicher ist hier die Erklärung des Hieronymus Comment. in Ezech. c. IX. Antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie Samaritae utuntur, extrema tau crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur.

Was hier Hieronymus von dem „heutigen samaritanischen Thau" sagt, gilt nur von dem, wie es zu seiner Zeit war; denn späterhin hat es eine andere Figur erhalten, wie sie sich in den samaritanischen Alphabeten noch findet. Aber das Altsamaritanische und Althebräische (wie es vor der chaldäischen Quadratschrift war) Thau, oder richtiger Tau, war kein anderes, als das Altphönizische, welches auch zu den Griechen überging, T oder zuweilen +. Auch die neuern Sprachforscher stimmen darin überein, daß תָּו ein Kreuz oder kreuzförmiges Zeichen sei, womit gewöhnlich das Vieh gezeichnet wird. (Ewald's krit. Grammatik der hebr. Sprache 1827 p. 18. Dem Namen Tau, welcher Kreuz bezeichnet, entspricht die altphönizische Figur T. Erst spät wurde die Figur im Neuhebräischen verschönert und unkenntlich.

3) Von der Crux missa, oder wie Andere lieber wollen, capitata, giebt Gretser nach Lipsius folgende Beschreibung: Crux immissa est illa, in qua lignum longum seu stipes supra lignum transversum eminet, qua eminentia, et ut sic dicam, capitello

differt crux immissa a commissa, ut e quatuor finibus seu terminis; nam commissa tribus duntaxat constat. Hanc frequentius, quam commissam, repraesentant picturae. Von dieser Kreuzform giebt der christliche Dichter Sedulius (im 5. Jahrhundert) l. III. folgende Schilderung:

Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam,
Quae dominum portavit orans ratione potenti (al. patenti),
Quatuor inde plagas, quadrati colligit orbis,
Splendidus auctoris de vertice fulget Eous,
Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae,
Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem.

Daß das Kreuz, woran Christus gestorben, nicht die crux decussata (oder das Andreaskreuz), sondern die commissa seu capitata gewesen, wird von den Meisten angenommen. Vergl. Gretser de Cruce Christi Tom. I. c. 2. Man sollte glauben, daß wir über diesen Punct über Form und Stoff des Kreuzes Christi mit völliger Zuverlässigkeit zu urtheilen im Stande wären, da uns vier alte Kirchenhistoriker Socrates (hist. eccl. l. I. c. 13.). — Sozom. l. II. c. I. — Rufin. l. 1. c. 7. — Theodoret. l. 1. c. 18. im Ganzen einstimmig und ausführlich berichten, daß Helena, Kaiser Constantins Mutter, während ihres Aufenthalts zu Jerusalem, so glücklich war, das ächte Kreuz Christi aufzufinden. (Wie das Stillschweigen des Eusebius von der Auffindung des Kreuzes der Wahrheit dieser Erzählung keinen Eintrag thue, darüber vergl. Schröckh KG. XII. p. 378 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 12r Bd. p. 100 ff.) Dessen ungeachtet findet um folgender Ursachen willen das Gegentheil Statt:

1) Keiner der Referenten giebt eine genaue Beschreibung der unter den Trümmern des Venustempels (wodurch das Heidenthum die heilige Stätte entweiht hatte) aufgefundenen drei hölzernen Kreuze, worüber man sich nicht wundern darf, weil keiner derselben als Augenzeuge zugegen war. Sie sprechen blos von einer so großen Aehnlichkeit der drei Kreuze, daß man sie nicht von einander zu unterscheiden vermochte, und daß das Kreuz des Erlösers (das σωτήριον ξύλον) erst durch eine von B. Macarius vorgenommene Wunderprobe abgesondert und legitimirt werden mußte.

2) Daß die Kreuze von Holz (ξύλον) waren, sagen Alle, aber keiner giebt die Holzart näher an; und von der von Chrysostomus zuerst und später oft erwähnten Tradition, daß das Kreuz Christi aus Cypressen, Fichten und Cedern (oder aus vier Holzarten, Cedern, Cypressen, Palmen und Oliven) zusammengesetzt sei (vergl. Gretser l. l. p. 12 seqq.) findet sich durchaus keine Spur.

3) Bemerkenswerth ist der Ausdruck Patibulum, dessen sich Rufinus und Ambrosius nicht nur von den beiden Schächerkreuzen, sondern auch vom Kreuze des Herrn bedienen. Indessen läßt sich auch hieraus auf die Form und Beschaffenheit des Kreuzes kein sicherer Schluß machen, indem auch die Form des T mit diesem Namen bezeichnet werden konnte.

4) Nach Ambrosius (oratio de obitu Theodor. p. 498) gab der Titel oder die Inschrift des Kreuzes (Joh. XIX. 19—22., vergl. Mt. 27, 37., Mrc. 15, 26., Luc. 18, 38) den Ausschlag. Es würde

darum die Kreuzesform in der Gestalt ☧ angenommen werden müssen. Auch davon sollte man meinen, müßte die Auffindung des Kreuzes durch Helena, Constantins Mutter, in Jerusalem, sichere Nachrichten mittheilen können. Allein man wird bald eines Andern überzeugt, wenn man Folgendes erwägt: Die übrigen Referenten erzählen zwar ebenfalls, daß der Titel vom Kreuze Jesu, und zwar in drei Sprachen, daß er aber, weil er abgesondert an einem andern Platze lag, zu keiner Entscheidung, welchem Kreuze er eigentlich angehörte, dienen konnte, und daß daher das von Macarius gewählte Entscheidungsmittel angewendet werden mußte, wie Rufinus sagt: **Hic jam humanae ambiguitatis incertum, divinum flagitat testimonium.** Es wird nun angegeben, wie nach der Abnahme Christi vom Kreuze diese Verwirrung entstanden sei, und wie es eines Wunders bedurfte, um das wahre Kreuz zu unterscheiden.

Dieser Umstand aber ist doch von einiger Wichtigkeit und veranlaßt Fragen, deren Beantwortung bei diesem Gegenstande nicht gleichgültig ist. Z. B. waren sämmtliche Kreuze **cruces commissae** oder **immissae s. capitatae**? Oder war blos das Kreuz Christi ein solches? — Hatten alle Titel oder Ueberschriften oder blos das letztere allein? Das letztere scheint allerdings am wahrscheinlichsten nach den Worten des Evangelisten: *ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην, — ην δὲ καὶ ἐπιγραφὴ γεγραμμένη ἐπ' αὐτῳ — ἔγραψε δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ — καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη.*

5) Die Hauptsache aber ist die, daß durch das Verfahren der Helena jede weitere Ausmittelung vereitelt wurde. Denn die Referenten erzählen einstimmig, daß die fromme Matrone auf den Gedanken gerieth, das heilbringende Kreuz zu zertheilen, um daraus theils eine Reliquie für die Kirche zum heiligen Grabe in Jerusalem, so wie für die heilige Kreuzkirche zu Constantinopel, theils ein Phylakterion für ihren Sohn, Constantin, zu machen. Von diesem Augenblicke an war die Integrität des Kreuzes Christi für immer verloren und es existirte nur noch in Fragmenten und Partikeln, welche immer kleiner wurden, je mehr sich die Sehnsucht nach dem Besitze eines solchen Kleinodes in der ganzen christlichen Welt vermehrte. Zuletzt blieben nur noch Splitter übrig, aus welchen, wenn sie auch als authentisch angenommen wurden, nicht einmal die Holzart (gewöhnlich wird Rhamnus oder Kreuzdorn dafür angenommen) mit Sicherheit mehr zu bestimmen war. Ueber die Form des Kreuzes konnte es kein auf die Anschauung gegründetes Urtheil mehr geben. — Zwar sagt ein in dieser Sache gewiß competenter Zeuge, Cyrillus von Jerusalem, in seinen am heiligen Grabe bald nachher gehaltenen Katechesen (**Cateches. IV. p. 27. Catech. X. p. 91**), daß das noch vorhandene Kreuz Christi der sicherste Beweis seiner Auferstehung sei. Aber es ergiebt sich aus seinen Aeußerungen, daß nur noch ein Theil davon in Jerusalem sei. Cyrill hält zwar diese Vertheilung für ein erfreuliches Zeichen des allgemein verbreiteten Glaubens an Christus und für ein heilsames Beförderungsmittel der Frömmigkeit; allein, obgleich kaum 30 Jahre nach der Kreuzerfindung, zu deren Verherrlichung ein später gegründetes Fest dienen sollte (s. den Artikel Kreuzerfindung), geschrieben, geben uns dennoch

diese Aeußerungen keinen weitern Aufschluß über die Beschaffenheit des Kreuzes Christi. Nur so viel läßt sich im Allgemeinen bestimmen, daß die Form der **Crux capitata** die vorherrschende war, und daß wir auf Münzen und in dem sogenannten Monogramm diese Form häufig wieder finden. Sehr lehrreich sind hierin Münters Sinnbilder 1. Heft IV., wo besonders von der Kreuzform in den Monogrammen die Rede ist.

Das erste Beispiel, wo das Kreuzeszeichen aus festen Stoffen gebildet, vorkommt, ist auf den Münzen der Abgaren, Könige in Edessa. Von den ältesten Münzen dieser Art hat Schöne in seinen Geschichtsforschungen Theil 1. in den beigefügten Lithographien eine Abbildung gegeben, und die Münzen selbst befinden sich in der k. k. Münzsammlung zu Wien. Dieser Abgarus, welcher solche Münzen prägen ließ, lebte zu der Zeit des Commodus bis zum Caracalla (Jahr nach Chr. 180—211). Die eine der beiden Münzen scheint früher geprägt zu seyn, und den Kopf des Commodus auf der Kehrseite darzustellen, die andere gehört der Regierungszeit des Kaisers Severus an. Auf dem Helme, mit welchem der Kopf bekleidet ist, findet sich ein Kreuz, ungefähr in der Form †. Die Ursache, warum Abgarus, so wie mehrere osroenische Könige das Kreuz auf ihre Helme setzen ließen, ist wohl kein anderes, als weil sie es als einen Talisman betrachteten, der sie vor Verwundungen im Kampfe schützen sollte. Dieses würde unsere obige Vermuthung bestätigen, daß der von Tertullian erzählte häufige Gebrauch des Kreuzes mit der Hand gebildet im Privatleben der Christen seinen Ursprung mit dem Glauben verdanke, im Kreuze liege eine magische und schützende Kraft. Einiges hierher Gehörige ist von uns auch in dem Artikel Bilder in den Kirchen der Christen 1r Bd. dieses Handbuchs Nr. II. erinnert worden. Daß auch der griechische Namenszug Christi oder das sogenannte Monogramm schon vor Constantin im Gebrauche gewesen sei, hat J. B. Menke dissert. acad. decas in der zweiten Abhandlung p. 85 ff. gezeigt. Aus diesem allen ergiebt sich, wie wenig die Behauptung für sich habe, welche von Mehrern in neuerer Zeit ist aufgestellt worden, daß die Abbildung oder Aufstellung eines Kreuzes erst von Constantin dem Großen sei eingeführt worden. Allein der schlagendste Beweis für das Gegentheil ist die Beschuldigung der Heiden, daß die Christen Kreuzanbeter seien, eine Beschuldigung, welche die Apologeten geflissentlich zu widerlegen suchten und die auch namentlich von Julian ausgesprochen wurde, wie wir bald weiter unten zeigen werden. Jedoch ist eben so wahr, daß seit Constantin der Gebrauch des Kreuzes in der mannigfaltigsten Beziehung sich erweiterte. Die Erzählung von der Kreuzeserscheinung am Himmel, die Constantin und sein Heer sahen, befindet sich bei Euseb. Vita Const. M. l. I. c. 26 seqq. und bei den spätern Kirchenhistorikern Socrates l. I. c. 1. — Sozomenus l. I. c. 3. — Philostorg. hist. eccl. Epit. Photii l. I. c. 6. p. 6 ed. Gothofred. Das Beste über diese vielfach bestrittene und vertheidigte Erzählung findet sich bei Schröckh KG. 5r Thl. p. 68 ff. — Ejusd. Allgemeine Biographie Thl. 4. p. 29 ff. — Manso's Leben Constantin des Großen 1817. (In den jetzt angeführten Büchern sind auch die vielen Schriften genannt, die für und wider diese Erzählung erschienen sind. Sehr besonnen ist auch das Urtheil, welches Schmidt in seiner KG. Thl. 1. p. 212 ff. über die

Kreuzeserscheinung des Constantin fällt. Als unbestrittenes Factum scheidet sich bei dieser Erzählung aus, daß Constantin das Kreuzeszeichen auf die Reichsfahne setzen und in Rom das Reichspanier (*σωτήριον τροπαῖον*) aufpflanzen ließ.

Gewöhnlich wird angenommen, daß die Reichsfahne von dieser Zeit an den Namen *λάβαρον* (Labarum) geführt habe (Gretser de cruce Christi Tom. I. p. 493), und aus dieser Voraussetzung ist die Gewohnheit entstanden, in spätern Zeiten Labarum und Crux oder auch Vexillum synonym zu brauchen. Allein dieß ist höchst wahrscheinlich unrichtig, und es scheint ausgemacht, daß die Reichsfahne schon unter Hadrian's Regierung diesen Namen geführt habe. Suiceri thesaur. T. II. p. 204. — Manso's Leben Constantins p. 321. — Auch der eigenthümliche noch unerklärte Name Labarum, mit dem man eine solche Fahne benannte, schreibt sich schwerlich aus Constantins Tagen her, sondern kam seitdem wohl nur in Umlauf. Es muß bemerkt werden, daß Eusebius dieß Wort nicht hat, obgleich er die vollständigste Beschreibung giebt. Sozomenus aber hat nicht *λάβαρον* sondern *λάβωρον*, welches auch Nicephor. h. e. l. VII. c. 37. gebraucht. Prudentius braucht die ersten beiden Sylben kurz:

> Christus purpurum gemmanti textus in auro
> Signabat labarum, summis crux addita cristis.

Die Beschreibung, welche Eusebius (c. 31.) von dem nach Constantins Angaben verfertigten und von ihm selbst gesehenen Kreuzeszeichen (*ὃ δὴ καὶ ἡμᾶς ὀφθαλμοῖς ποτε συνέβη παραλαβεῖν* c. 29.) giebt, wollen wir vollständig nach der Strothschen Uebersetzung mittheilen; es war folgendermaßen gemacht: „Ein langer mit Gold eingefaßter Spieß „war mit einer Querstange versehen, welche in Gestalt eines Kreuzes „daran gemacht war. Oben auf der obersten Spitze war eine Krone „befestigt, von Gold und Edelsteinen zusammengesetzt. An derselben „war das Zeichen des heilbringenden Namens, nämlich zwei den Na„men Christi bedeutende Schriftzüge, welchen sie vermittelst der An„fangsbuchstaben anzeigten, so daß R. (ρ) in die Mitte des Ch (X) „gesetzt war, welches der Kaiser auch in der folgenden Zeit am Helme „zu tragen pflegte. An der Querstange, welche an dem Spieße befe„stigt war, hing ein Tuch herunter von Purpur gewebt, mit vielerlei „an einander gesetzten kostbaren und blitzenden Edelsteinen besetzt und „mit vielem Golde gestickt, welches denen, die es sahen, einen Anblick „von unaussprechlicher Schönheit gab. Dieses an der Stange hän„gende Tuch war so breit, als es lang war. Der aufrecht stehende „Spieß war, von unten auf gerechnet, sehr lang; oben unter dem Zei„chen des Kreuzes an dem Rande des gestickten Tuches, war das gol„dene Brustbild des Gottliebenden Kaisers, nebst den Bildern seiner „Söhne angehängt. Dieses heilbringenden Zeichens bediente sich der „Kaiser allenthalben als eine Schutzwehr wider alle feindliche und sich „ihm widersetzende Mächte, und er befahl, daß allen seinen Armeen „andere, die hiernach gemacht worden waren, vorgetragen werden sollten."

Auffallend ist der Umstand, daß auf die Fahne des lateinisch redenden Kaisers griechische Buchstaben gesetzt worden. Vergl. Manso p. 321. Nach Eckhel doctrina nummor. vet. Vol. VIII. p. 89 findet sich auf attischen Tetradrachmen und auf den schweren Kupfermünzen

der Ptolemäer eine ganz ähnliche Figur, und es könnte noch die Frage seyn, ob das *X* Chi ein Buchstabe, oder die Figur X nicht vielmehr die Darstellung von zwei kreuzweisen verschränkten Speeren sei? Aber diese Vermuthungen können schwerlich viel gegen die allgemein angenommene Deutung, daß *χρ* Buchstaben sind und *Χριστός* ausdrücken sollen, beweisen. Demnach richtet sich auch die gewöhnliche Abbildung ☧, was offenbar *Χρ* und *XP* (mit Uncialen) seyn soll. Daß es noch eine Menge von Variationen gab, wobei vorzüglich das beigefügte T und *α/ω* (Alpha und Omega) von Bedeutung sind, bezeugen Boldetti, Aringhi, Borgia u. a. Vergl. Münters Sinnbilder I. p. 70 ff.

Der Gebrauch der griechischen Sprache kann in jenem Zeitalter und unter diesen Umständen nicht auffallen. Man darf nur an die allgemeine Bekanntschaft mit der *ἀκροστιχίς* der sybillinischen Bücher: *Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ υἱός, Σωτήρ* (wozu man noch *σταυρός* hinzufügte), ferner an das so bedeutungsvolle *ἰχθύς* (piscis), welches auch bei den Lateinern allgemein bekannt war, und an andere solche Wortsymbole denken.

Bei seinem Einzuge in Rom ließ Constantin das Kreuzeszeichen nach Eusebius c. 40. als *σωτήριον σημεῖον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ τοῦ καθόλου βασιλείας φυλακτήριον* an einem öffentlichen Platze in Rom aufstellen, und durch eine lateinische Inschrift die Bestimmung dieses Denkmals den Römern verkündigen. Von dieser Inschrift haben wir zwar nur noch die lateinische Uebersetzung des Eusebius, die aber, wenn sie auch, nach Manso's Urtheile, „eine etwas schwerfällige" ist (p. 332), doch deutlich sagt, daß durch dieses heilbringende Zeichen (*τούτῳ τῷ σωτηρίῳ δεῖ σημείῳ*), d. h. das Kreuz, der Sieg und die Befreiung der Stadt, von dem Tyrannen bewirkt worden sei. Und dieses Zeugniß sollten auch die übrigen Standarten, Gemälde und Münzen, welche Constantin außerdem noch verfertigen ließ, wie man aus Euseb. vit. Const. l. III. c. 3. c. 48. et 49. und Sozom. hist. eccl. l. I. 8. ersehen kann, ablegen.

Weit mehr aber noch, als durch diese öffentlichen Denkmäler, wurde die Bekanntschaft und der Gebrauch des christlichen Kreuzeszeichens dadurch befördert, daß Constantin das Kreuzzeichen den Legionen vortragen und auf die Waffen der Soldaten setzen ließ. Dieß wird Euseb. vit. Const. l. IV. c. 21. mit folgenden Worten berichtet: *Ἤδη δὲ καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν ὅπλων τὸ τοῦ σωτηρίου τροπαίου σύμβολον κατασημαίναισθαι ἐποίει· τοῦ δὲ ἐνόπλου στρατοῦ προπομπεύειν, χρυσῶν μὲν ἀγαλμάτων, ὁποῖα πρότερον αὐτοῖς ἔθος ἦν, τὸ μηδὲν, μόνον δὲ σωτήριον τροπαῖον.* Unter den *ὅπλοις* sind die Harnische, Helme und Schilde der Soldaten zu verstehen, so daß nunmehr das Kreuz recht eigentlich als das Feldzeichen des römischen Heeres zu betrachten war.

Zwar schaffte Julian der Abtrünnige auch diese Einrichtung Constantins wieder ab, stellte die alte Form des Labarum wieder her, und ließ neben sein Bild die Bilder des Jupiter, Mars und Mercurius auf die Fahnen setzen. Sozom. h. e. l. V. c. 16. — Gregor. Naz. orat. I. contr. Jul. Aber die auf Jovinianus folgenden Kaiser Valentinianus I. und Gratianus hatten nichts Eiligeres zu thun, als durch

Wiederherstellung der Feldzeichen Constantins alle Denkmäler des Heidenthums aus dem römischen Heere zu verbannen. Vergl. Baronii Annal. ad a. 364. Auf diese Restitution der christlichen Insignien bezieht sich das Gebet des Ambrosius (de fide l. II. fin.) um Waffenglück für Kaiser Gratianus. Das Labarum blieb auch bis zum Untergang des abendländischen Kaiserthums, wie man aus vielen Denkmälern und Münzen ersehen kann.

Wie es nun eine nicht zu bezweifelnde Thatsache ist, daß seit Constantin der Gebrauch des Kreuzes immer allgemeiner wurde, so scheidet sich von da an auch derselbe in einzelnen, schärfern Beziehungen deutlicher aus. Diese lassen sich größtentheils aus der Beschaffenheit erklären, die von Constantin an dem christlichen Cultus eigenthümlich wurde. Dieser Kreuzesgebrauch ist bald mehr, bald weniger zu billigen, und wir wollen aus diesem vielumfassenden Felde einzelne Stellen beleuchten, die sich besonders bemerkbar machen, gern übrigens auf das Lob verzichtend diesen Gegenstand ganz erschöpft zu haben, welches nicht sowohl in dieses Handbuch, als in eine eigene Monographie zu gehören scheint. Wir belehren uns darum weiter

IV) **über den verschiedenen Gebrauch des Kreuzes im christlich-kirchlichen Leben**, und zwar 1) als allgemeines Symbol zur Bezeichnung des Christenthums; 2) als Kunstgegenstand; 3) als Ehrenzeichen einzelner Personen und ganzer Körper- oder Gemeinschaften, und 4) als Gegenstand schwärmerischer, abergläubischer Verehrung.

1) **Gebrauch des Kreuzes als allgemeines Symbol, um damit das Christenthum zu bezeichnen.** In dieser Beziehung ist das Kreuz ungefähr mit dem Halbmonde, dem Symbole des Islams, zu vergleichen, und diese Bedeutung hat sich in der christlichen Kunst erhalten, wir mögen sie nun als Redekunst oder als bildende Kunst in Steinbildern und Malerei, oder als Ritual beim öffentlichen Gottesdienste, in Heraldik und andern speciellen Kunstleistungen betrachten, wie wir selbst in diesem Artikel noch öfterer zu bemerken Gelegenheit haben werden. Oft ist das Kreuz auch in dieser Bedeutung mit dem Nebenbegriffe des Sieges oder des frommen Duldens auf Fahnen, auf Christus-, Märtyrer- und Heiligenbildern angebracht, welches Erstere wohl Nachahmung der Constantinischen Fahne ist, das Letztere sich auf N. T. Stellen gründet, wo Jesus das Wort *σταυρός* im allegorischen Sinne braucht. Uebrigens dürfte das Kreuz mehr als allgemeines christliches Symbol zu betrachten seyn, wo es von Eisen, Metall, Erz, Zinn, Blei, Holz u. s. w. gegossen, geschmiedet oder geschnitzt auf und an die Kirchthüren, auf Kirchdächer, Thürme, Kirchhöfe, auf die Gräber der Märtyrer, auf öffentliche Straßen und auf den Reichsapfel gesetzt wurde, wiewohl es zuweilen hier auch als Kunstgegenstand betrachtet werden kann, wie sich bald weiter unten zeigen wird. Doch nicht blos als allgemeines Symbol für das Christenthum war das Kreuz in Gebrauch, sondern auch als

2) **Kunstgegenstand**, und zwar

a) bei der kirchlichen Baukunst. Daß man bei dem Baue der Kirchen die Kreuzesform besonders liebte, haben wir im Artikel Kirchengebäude Theil II. dieses Handbuchs p. 362 und ebendaselbst im

Artikel kirchliche Baukunst p. 422 ff. gezeigt, und mehrere berühmte Kirchen nachgewiesen, die nach dieser Form gebaut waren. Ja der Name Kreuzkirchen war für mehrere Kirchen gewöhnlich und ist es zum Theil noch. In der Geschichte der plastischen Kunst nimmt eine nicht unbedeutende Stelle ein

b) **das Stationskreuz** (crux stationalis). Man versteht darunter das Kreuz, das, als feierliche Prozessionen üblich geworden waren, bei denselben vorgetragen wurde. Vergl. den Artikel Prozessionen. Der gelehrte Ciampini hat eine eigene Abhandlung darüber geschrieben. Das Wort Statio kommt aus der alten römischen Militairsprache, und bedeutet den Dienstort, Posten, Schildwache. Es ging nachher in die Kirchensprache über, man nannte den Ort, wo bei den feierlichen Bittgängen die Prozession einkehrte und auf eine Zeit das Gebet verrichtete, Station. Daher Statio ad S. Petrum, d. i. die Prozession geht zu der Kirche des heiligen Petrus, wo die Messe und das Bittgebet gehalten wird. Von jeher war es bei den Römern gebräuchlich, bei diesen Prozessionen ein besonders schönes, schweres Kreuz, aus Silber oder Gold, mit Diamanten und Edelsteinen besetzt, und reichlich verziert, vortragen zu lassen. Dieß Kreuz, welches gewöhnlich an den feierlichsten Tagen auf dem Hauptaltare oder auf dem Ciborium des Altars stand, war wegen seines hohen Alterthums, der eingefaßten Reliquien und des innern Werths als der Schatz der Kirche betrachtet. Man nannte es zum Unterschied der andern kleinern Kreuze, die auch bei Prozessionen gebraucht wurden, crux stationalis, weil es nur an den Hauptstationstagen vorgetragen wurde. Man wählte dazu einen starken Diacon oder Kleriker, weil dieß Kreuz oft 50—100 Pfund wog. Das alte Rom kann mehrere dieser Stationskreuze aufweisen, wovon einige die Liberalität und den religiösen Eifer der christlichen Kaiser und Könige beurkunden, andere aber den Päpsten ihren großen Reichthum zu verdanken haben. Sie sind von Silber oder Gold, wenigstens damit überzogen, enthalten an den Seiten Sinnbilder oder Gemälde aus dem A. und N. T. und sind reichlich mit Edelsteinen geziert. Einige schreibt man Constantin dem Großen zu, der sie den Kirchen zu Rom geschenkt hat. Prudentius sagt von diesen: (L. I. cont. Symmach.)

> Agnoscas Regina libens mea signa necesse est,
> In quibus effigies crucis aut gemmata refulget,
> Aut longis solido ex auro praefertur in hastis.

Im 6. Jahrhunderte opferte Belisar dem heiligen Petrus zu Rom ein 100 Pfund schweres, goldenes Kreuz, mit den kostbarsten Edelsteinen besetzt. Ein noch kostbareres gab Carl der Große dem Papste Leo III. nach der Krönung, wovon Anastasius sagt, daß der Papst es auf Begehren des Kaisers bei den Prozessionen habe vortragen lassen. Aber nicht allein die Stadt der christlichen Welt, das glückliche Rom, besaß solche Kreuze, sondern auch mehrere bischöfliche Kirchen in Italien, Frankreich, Deutschland. Berühmt in Deutschlands Annalen ist das schöne Kreuz der Domkirche zu Mainz (s. Franz Werner, der Mainzer Dom 1r Bd. p. 345), von dem Schriftsteller Benna oder Benno genannt. Es war von ungeheurer Größe, und an Gold hatte es 600 Pfund. Das Kreuz selbst war von Cedernholz, mit Goldplat-

ten belegt und mit kostbaren Steinen besetzt. Der Christus war in Mannsgröße aus feinem Golde, das Innere hohl und mit Reliquien angefüllt. Die Glieder waren beweglich und konnten abgenommen werden. Die Stellen der Augen vertraten zwei große Rubine. Auf demselben befand sich der lateinische Vers:

Auri sexcentas tenet haec crux aurea libras.

An den hohen Festtagen wurde es in der Kirche auf einer Erhöhung, wohin Niemand kommen konnte, ausgestellt. Man findet aber nicht, daß es je bei den Prozessionen sei umher getragen worden, wozu es sich wegen seiner Schwere und Größe nicht eignete. Ueberhaupt geht aus der ganzen Beschreibung hervor, daß dieses Kreuz schon einer spätern Zeit angehörte, wo die Crucifixform bereits üblich geworden war. Die Domkirche zu Cöln besaß ebenfalls ein kostbares silbernes Kreuz, von dem Gelenius de admiranda Colonia p. 236 sagt: Crux ingens argentea innumeris et inaestimabilibus gemmis operta, complectens Christi Domini segmentum a Pelegrino Episcopo relictum. Daß diese oder doch andere kostbare Kreuze bei den feierlichen Zügen auch von den Kanonikern der bischöflichen Kirchen herumgetragen wurden, kann man aus Gregor von Tours de gloria martyrum c. 20. u. 49. beweisen. Von diesen Kreuzumtragungen schreibt es sich her, daß die Prozessionen den deutschen Namen Kreuzgänge und die Tage vor Himmelfahrt den Namen Kreuzeswoche erhielten.

Die Stationskreuze geben uns den besten Beweis, mit welchem Eifer die Christen schon in früherer Zeit die Kirchen ausschmückten. Auf dem sehr alten Stationskreuze der Clemenskirche zu Rom sind 12 Tauben angebracht, die nach dem Urtheil der Alterthumskenner die 12 Apostel andeuten sollen. Ueber dem Kreuze sieht man eine Krone, die von einer Hand hinweggenommen wird. Dieß scheint anzuzeigen, wie das Kreuz die Welt besiegt hat. Hierdurch will man auf die alte römische Sitte wahrscheinlich anspielen, wo die Sieger Kronen trugen. Der heilige Paulinus erklärt zum Theil schon diese Sinnbilder in dem zwölften Briefe an Severus Sulpicius.

Crucem corona lucida cingit globo,
Cui coronae sunt corona Apostoli,
Quorum figura est in columbarum choro.

Am Fuße dieses Kreuzes steht ein kleiner Hirsch, der die Schlange anhaucht. Dieß ist das Sinnbild des sündigen Menschen, der, wenn er nicht durch die Gnade des heiligen Geistes angehaucht wird, nicht gereinigt werden kann. Die beiden größern Hirsche stehen an den vier Flüssen, die am Fuße des Kreuzes entspringen und löschen ihren Durst. Vom Kreuze entspringen uns die Quellen der Gnaden, die wir begierig, wie die Hirsche, aufnehmen sollen. Das Kreuz ist nicht nur umgeben mit einem Blumenkranze, sondern wächst gleichsam aus den Blumen hervor, woburch auf Cap. 2. V. 1. des hohen Liedes oder auf Apoc. XXII. gedeutet wird.

Mit weit mehrern Figuren und Sinnbildern ist das Stationskreuz in der Laterankirche ausgeschmückt, welches nach der gewöhnlichen Meinung Kaiser Constantin in musivischer Arbeit hat verfertigen lassen und unter dem Papste Nicolaus IV. erneuert worden ist. Ueber der Spitze

dieses Kreuzes schwebt der heilige Geist in der Gestalt einer Taube, die das heilbringende Wasser ausgießt, wie Paulinus ebenfalls im 12. Briefe an Severus Sulpicius anzeigt: Et per columbam Spirit. S. fluit. Dieß Wasser macht am Fuße des Kreuzes einen Brunnen, woraus vier Flüsse entspringen nach den vier Welttheilen. Sie tragen die Namen der vier Flüsse, die das Paradies umgaben. Unter dem Kreuze erscheint die feste Stadt Gottes, die Kirche, bewacht von einem Engel, oder dem Fürsten der Engel, Michael; hinter ihm wächst der Palmbaum, auf dessen Spitze der Vogel Phönix ruht. Dieser Palmbaum zeigt den Sieg der Kirche an; der Phönix soll ein Sinnbild Jesu seyn; von ihm erzählt das Alterthum, daß er, über den Palmbaum fliegend, sich dort verbrenne und dann sterbe, aber bald wieder geboren werde. So wollte Jesus aus brennender Liebe gegen die Menschen sterben und von den Todten wieder auferstehen. So sagt Lactanz, oder wer der Verfasser des Gedichts über den Phönix ist:

Sum legit aerio sublimem vertice palmam,
Quae gratum Phoenix ex ave nomen habet,
Construit inde sibi, seu nidum seu sepulcrum;
Nam perit, ut vivat, se tamen ipsa creat.

Man sieht hier Hirsche und Lämmer, die zum Wasser eilen. Durch die Hirsche sollen die Ankömmlinge aus dem Heidenthume angedeutet werden, vielleicht auch die Sünder, die der Gnade bedürfen, wo im Gegentheile die Lämmer die Gerechten oder die Unschuldigen vorstellen. — In der Mitte des Kreuzes wird die Taufe Jesu im Flusse Jordan durch Johannes ausgedrückt.

Vor den Zeiten Constantins setzte man statt des Crucifixbildes in der Mitte des Kreuzes am Fuße desselben ein Lamm, aus dessen Seite Blut fließt. Von dieser Vorstellung spricht wieder Paulinus in dem angeführten Briefe an Severus Sulpitius:

Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno.

Wie auch bald darnach:

Sanctam fatentur crux et Agnus victimam.

Diese Vorstellung verlor sich jedoch, als in der Folge das Crucifixbild allgemein üblich wurde, wovon bald weiter unten die Rede seyn wird. Diese beiden Stationskreuze der Laterankirche und der St. Clemenskirche zu Rom findet man, um sich einen deutlichen Begriff davon zu machen, gut abgebildet in Binterims Denkwürdigkeiten 4r Bd. erster Theil auf der zweiten Lithographie.

c) **Auch in der Kunst in Mosaik zu arbeiten, ist das Kreuz berücksichtigt worden.** Mosaik oder musivische Arbeit heißt die Art Malerei, welche aus farbigen oder gefärbten Steinen, Glas und Marmorstücken, ja selbst Hölzern von verschiedener Farbe durch einen Kitt so fein und künstlich zusammengesetzt ist, daß man in einiger Entfernung sie mit dem Pinsel verfertigt glaubt. Wahrscheinlich entstand diese Kunst im Morgenlande; erhielt aber bei den Griechen, welche sie Lithostrotie nannten, ihre Ausbildung, und kam von diesen zu Sulla's Zeiten zu den Römern. Später bildete sich diese Kunst besonders im Abendlande aus, wie wir an einem andern Orte zeigen werden. Hier nur so viel. Man findet früh-schon

Spuren dieser Kunst bei der innern Ausschmückung der Kirchen, und zum Gegenstande wählte man immer das dreiarmige Kreuz. Es findet sich auf Mosaiken, z. B. unter den Buchstaben, die am Kleide des unter Papst Johann IV. ums Jahr 642 verfertigten in der Basilica Theodori aufgestellten Bildnisses des Täufers befindlich sind. Vergl. Paciaudi de cultu S. Joh. Baptist. p. 182 und d'Againcourt Livraison III. Tab. XVII. 1. Im Süden, wie im Norden von Europa giebt es viele Kirchen aus dem Mittelalter, in welchen das Kreuz des Herrn auf diese Art abgebildet ist.

d) **Als Kunstarbeit in kleinerer Form aus Gold und Silber verfertigt und selbst mit Edelsteinen verziert, finden wir das Kreuz im christlichen Alterthume, und zwar besonders als Hierothek oder Reliquienbehälter, zumal von Stücken des wahren Kreuzes.** Das älteste dieser Art hatte Macrina, eine Schwester des Bischofs Gregor von Nyssa (Gretser de sancta cruce l. I. c. 78.) Mehrerer geschieht Erwähnung. Eins derselben sandte Gregor der Große dem Westgothenkönig Reccared, ein zweites dem Bischofe Eulogius zu Alexandrien. Ob sich von diesen einige aus dem frühern Alterthume erhalten haben, hat der Verfasser nicht erforschen können.

e) **In der Münzprägekunst** ist das Kreuz im christlichen Alterthume ebenfalls bedeutsam. Wir haben bereits von den frühesten Münzen der Abgaren gehandelt. Seit dem Constantinischen Zeitalter ist das Kreuz auf den römischen Kaisermünzen häufig. Wir finden es oft auf der Spitze des Labari, im Münzfelde der Münzen Valentinians I. (bei Banduri II. p. 449), Theodosius I. (ebendas. 497), der Eudoxia und des Honorius (ebendas. p. 499) in der Hand der Göttin Roma (ebendas. p. 501), auf dem Schilde des Arcadius; auf einem Schilde, den man auf einem zur Zeit Justinians I. verfertigten Gemälde in der Kirche des heiligen Vitalis zu Ravenna sieht; ferner finden wir es in einem Lorbeerkranz auf den Münzen der Kaiser Arcadius und Valentinian III. (Banduri p. 501). Ein langes Kreuz, von der Siegesgöttin, wie ein Stab in der Hand gehalten, bemerken wir ebendaselbst und auf einer Münze Marcians (Band. p. 503). Und viel öfter würden wir es anführen können, wenn nicht das Monogramm Christi in dem Labaro und sonst die Stelle desselben verträte. Mehrere der jetzt genannten Münzen findet man abgebildet in Münters Sinnbildern auf den drei Kupfertafeln zum ersten Hefte.

f) Das Kreuz finden wir auch schon früh **als Verzierung verschiedener Geräthschaften.** Länglich findet es sich auf Grablampen (Bartoli Tab. XXV—XXVI.), und auf Ringen. Wir haben nämlich im Artikel Bilder gezeigt, daß die ersten Spuren von Kunstgebilden, die sich auf die Religion beziehen, im Privatleben der Heidenchristen vorkommen. An die Stelle der mittelbar oder unmittelbar an das Heidenthum erinnernden Bildwerke und Embleme, welche der Sitte gemäß an den Wänden der Wohnhäuser, den Geräthschaften und dem Schmucke angebracht waren, setzten die neuen Christen solche, welche sich auf das Christenthum bezogen, oder in die sie eine christliche Bedeutung hineinlegen konnten. Demnach ließen sich die Männer in ihre Siegelringe die Sinnbilder einer Taube, eines Fisches, eines Ankers,

besonders aber das Kreuz und vorzugsweise das Monogramm eingraben. Dem Aringi II. 184 zufolge soll das Kreuz auch auf Backsteinen unter den Trümmern der Bäder Diocletians zu Rom gesehen worden seyn, woraus man wohl vermuthen kann, daß christliche Confessores zur Erbauung der Bäder gebraucht worden sind, und den Steinen zum Zeichen des Duldens für die Religion ein Kreuz eingebrannt haben. Das Kreuz ist auch bemerkenswerth

4) **als persönliches Ehrenzeichen.** Und hier müssen wir es schon bemerken

a) **als bischöfliche Auszeichnung im Abend= und Morgenlande.** Und zwar in der römischen Kirche in doppelter Beziehung.

α) Das hölzerne oder goldene Kreuz am Halse oder auf der Brust, welches die Griechen τὸ περίαμμα (worunter aber auch ein Amulet oder Phylakterion verstanden wird) nennen. Zuweilen ist es auch τὸ ἐγκόλπιον, wovon Anastasius Biblioth. not. ad Synod. Constantin. IV. Sess. VI. folgende Erklärung giebt: Enkolpion est, quod in sinu portatur. Colpos enim graece, sinus latine dicitur. Moris enim Graecorum est, crucem cum pretioso ligno vel cum reliquiis Sanctorum ante pectus portare, suspensam ad collum. Die Lateiner haben auch crux collaria. Gewöhnlicher ist jedoch die Benennung crux pectoralis. S. den Artikel Klerus, Amtstracht der Kleriker p. 52. Nach Binterims Meinung 1r Bd. 1r Thl. p. 361—63 findet man schon früher Nachrichten, daß einzelne Christen, Fürsten u. a. ein Kreuz auf der Brust oder am Halse getragen; aber keinen Beweis, daß es eine Amtsauszeichnung der Bischöfe gewesen sei. — Es ist sonderbar, daß weder Stephan von Autun im 10. Jahrhundert, noch Bischof Bruno im 11. Jahrhundert, noch Honorius Augustodun. im 12. Jahrhundert von diesem Kreuze Meldung thun, da sie doch den Ornat der Bischöfe genau beschrieben haben. Selbst in den alten Abbildungen der Bischöfe erblickt man kein Kreuz. Sollte man nicht am füglichsten das Entstehen dieses Gebrauchs in die Zeit der Kreuzzüge setzen können? Bei den römischen Päpsten ist der Gebrauch weit älter, wovon aber hier die Rede nicht ist. Es dürfte aber doch zweifelhaft bleiben, ob die Geistlichen, welche die christlichen Heere ins heilige Land begleiteten, nicht auch, wie die übrigen Kreuzfahrer das Kreuzeszeichen auf der rechten Schulter trugen.

β) Das Kreuz, welches den Bischöfen bei Prozessionen und feierlichen Aufzügen zum Zeichen ihrer Würde vorgetragen wurde. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 10. p. 53 ff. Es wird auch Crux gestatoria genannt. Eine Zeit lang betrachteten die römischen Bischöfe das jus crucem ante se gestandi als ein ausschließliches Vorrecht. Im 12. Jahrhunderte gestattete es das Conc. Lateran. IV. auch den Metropolitanen und Patriarchen und seit Gregor IX. wurde es auch allen Erzbischöfen zugestanden. Es muß von dem eben beschriebenen Stationskreuze verschieden seyn, da jenes schon im frühern Alterthume, dieses aber erst in der spätern Zeit vorkommt. Die orientalischen Patriarchen bedienten sich nur selten dieser Auszeichnung, sondern zogen den Gebrauch des λαμπαδοῦχον, eines brennenden Candelabers, welcher ihnen vorgetragen wurde, vor. Wie vielfach auch das Kreuz ein

persönliches Ehrenzeichen in der griechischen Kirche für höhere Kirchen-beamte, und namentlich für die Archimandriten gewesen sei, haben wir ebenfalls im Artikel Amtstracht des Klerus p. 49 ff. gezeigt.

5) **Das Kreuz als Namensgrund für gewisse Mönchsorden und schwärmerische Parteien und als Standesehrenzeichen für die geistlichen Ritterorden.** — Aus Helyot lernt man, daß es im Mittelalter in mehreren Ländern Europa's, wie in den Niederlanden, in Frankreich, in Italien, in England Mönchsorden gab, die den Namen führten

a) **Cruciferi, Kreuzträger.** Was die niederländischen und französischen Mönche dieses Namens betrifft, so soll ihr Stifter ein gewisser Theodorus de Celles aus dem Lüttícherlande gewesen seyn, und das erste Kloster dieses Ordens findet man in der Stadt Huy im Jahre 1211. Von Innocentius III. und Honorius III. ist er bestätigt worden. Die Ordensleute trugen einen weißen Rock und auf der linken Seite desselben ein halb rothes und ein halb weißes Kreuz. Man findet sie vornehmlich zu Brügge, zu Namur, zu Lüttich und zu Huy. Die Kleidung der französischen Kreuzträger war in etwas verändert. Nicht lange darauf entstand ein geistlicher Ritterorden gleiches Namens in Böhmen, die sogenannten Kreuzherrn mit dem rothen Kreuze. Der Ursprung desselben ist in Dunkel gehüllt. Am wahrscheinlichsten ist, daß er im gelobten Lande mit den Johanniterrittern, Tempelherrn und deutschen Brüdern zugleich aufgekommen sei, und sich sowohl zum Fechten, als zum Warten der Kranken habe brauchen lassen. Ums Jahr 1217 sind die Ritter nach Böhmen gekommen, wo sie dem Soldatenleben völlig absagten und die Regeln des heiligen Augustins annahmen. Anno 1238 confirmirte sie Papst Gregor IX. und anno 1251 Innocentius IV. Im Jahre 1253 fundirte die schlesische Herzogin Anna diesem Orden das Hospital zu St. Matthiä in Breslau und versah es mit reichlichen Einkünften. Er hat sich ziemlich weit verbreitet in Böhmen, Schlesien, Mähren, Polen und Lithauen, und hat eine Zeit lang in großem Ansehen gestanden. Sie trugen ein schwarzes Kleid, in welches ein rothes Kreuz eingewirkt war; auch sollten sie jederzeit ein Kreuz in den Händen tragen — Cruciferi, Kreuzträger, Crucifratres, Cruciflagellatores nannte man auch die im Mittelalter berüchtigten Geißlergesellschaften, weil sie Kreuze und Crucifixe mit sich herumtrugen und rothe Kreuze an ihren Röcken und Hüten führten. S. Christ. Schoettgen. Commentat. de secta flagellantium. Lips. 1711. p. 4 und 5. — Die christlichen Geißlergesellschaften, von E. G. Förstemann, Halle 1828. 8., früher in Stäudlins und Tzschirners Archiv für Kirchengesch. 3r Bd. 1. St. — Eine große Rolle spielt jedoch das Kreuz besonders

b) als Standesehrenzeichen bei den sogenannten geistlichen Ritterorden. Hierher gehören die sogenannten Johanniter-, später Rhodiser- und endlich Malteserritter genannt. Die Ordenstracht war in Friedenszeiten schwarz mit einem weißen, achteckigen Kreuze auf der Brust und dem Rücken. Im Kriege trugen sie einen rothen Waffenrock mit einem silbernen Kreuze auf der Brust und auf dem Rücken. Bei Helyot. l. 1. 3r Bd. findet man die Abbildung dieser Rittertracht in ihrer verschiedenen Classenabtheilung. Auch die sogenannten Tempelherrn

waren mit einem Kreuze geschmückt. Sie trugen nämlich einen weißen leinenen Mantel, welcher seit der Mitte des 12. Jahrhunderts mit einem achteckigen, blutrothen Kreuze versehen war. — Aus diesem Standesehrenzeichen sind auch die Ordensdekorationen der später von Kaisern und Königen gestifteten Militair- und Civil-Verdienstorden entstanden, z. B. der Stern (wahrscheinlich aus dem acht- oder mehreckigen Kreuze), das größere und kleinere Ordenskreuz u. s. w. Wir werden noch in einigen Artikeln auf das Kreuz als Ehrenzeichen zurückkommen müssen. Beachtung im Cultus der Christen verdient jedoch besonders das Kreuz

b) **als Gegenstand schwärmerischer und abergläubischer Verehrung.** Wir haben bereits im Eingange dieses Artikels gezeigt, daß die Apostel wohl die Lehre von dem Gekreuzigten vortrugen, doch das Kreuz weder sinnbildlich noch als Gegenstand religiöser Verehrung erwähnt haben. Nur Tertullian erzählt, daß die Christen seiner Zeit sich schon häufig mit dem Kreuze, vermittelst der Hand bezeichnet hätten; die Apologeten aber weisen den von den Heiden gemachten und selbst von Julian wiederholten Vorwurf zurück, als seien die Christen Kreuzesverehrer. Allein auf auffallende Thatsachen mußte sich doch schon Julians Beschuldigung gründen, indem er ausdrücklich sagt, „daß die Christen das Kreuzholz anbeteten, das Zeichen „desselben an der Stirn abbildeten, es an den Eingängen der Häuser „aufstellten und daß sie die ewigen Götter verlassen und dafür sich zu „den todten Juden gewendet hätten." Wie wahr und vernünftig sich nun auch die frühern Apologeten in dieser Hinsicht vertheidigten und vertheidigen konnten, so ist doch nicht zu leugnen, daß im 4. und besonders vom 5. Jahrhundert an, eine Verehrung des Kreuzes Statt fand, die an Schwärmerei grenzte, und von dem auffallendsten Aberglauben begleitet war. Dieß hat im Cultus der griechischen und römischen Kirche immer fortgedauert, und wenn auch in der Folge der rechtgläubigen Kirche, besonders von Seiten häretischer Parteien, der Vorwurf gemacht wurde, daß sie dem Kreuze gleichsam eine abgöttische Verehrung bewiesen, so haben die Vertheidiger des katholischen Kirchensystems dieß doch nie zugeben wollen, obgleich die Praxis sie oft und vielseitig Lügen strafte. Wir wollen aus frühern Zeiten nur ein Beispiel dieser Art anführen und die wirksamen Ursachen dieses Aberglaubens angeben.

Palladius (ein Mönch im 5. Jahrhundert und ein Freund des Chrysostomus) in seiner Historia Lausiaca (war eine Sammlung von Mönchs- und Nonnenbiographien, die ihren Namen davon hatte, daß ihr Verfasser sie an den kaiserlichen Kammerherrn Lausus richtete) erzählt: „Das Leibpferd des Kaisers Valens sei plötzlich krank geworden, „welches ihn in große Betrübniß versetzte. Da die gewöhnlichen Mit„tel nicht anschlugen, so begab sich der Stallmeister zu einem Mönche, „mit Namen Aphraates, um es von ihm heilen zu lassen. Dieser flehte „auch sogleich zu Gott, ließ Wasser aus dem Brunnen schöpfen, machte „das Zeichen des Kreuzes darüber und gab es dem Pferde zu saufen. „Dann bestrich er den Bauch desselben mit heiligem Oele und sogleich „wurde es gesund. Als der Kaiser des Abends in den Stall kam, „war er ganz erstaunt, sein Pferd so schnell wieder hergestellt zu se„hen." — Der Mönch Macedonius soll eine dämonische Frau durch das Zeichen des Kreuzes, welches er über kaltes Wasser machte, geheilt

haben, indem er ihr dasselbe zu trinken gab. Der Kaiser Theodosius der Jüngere machte über jede Speise, die er genoß, das Kreuz. Ferner gab er im Jahre 427 ein Edict heraus, daß Niemand das Zeichen des Kreuzes weder auf dem Boden, Estrich, noch auf dem Marmor abbilden sollte, den man einlegte, um mit den Füßen darauf zu treten. Die dagegen Handelnden sollten mit harter Strafe belegt werden. Solche Stellen, die den ausschweifenden Aberglauben in Bezug auf das Kreuz bekunden, könnten wir, wenn es nöthig wäre, aus diesem und aus spätern Zeiträumen in Menge beibringen. Forschen wir nun, was diesen schwärmerischen Aberglauben veranlaßte und förderte, so möchten wir vor allen hierher rechnen:

a) die unvorsichtigen, mit hyperbolischer Uebertreibung ausgesprochenen Aeußerungen über die Wirksamkeit des Kreuzes von Seiten berühmter Kirchenlehrer. — Von diesem Fehler sind die berühmtesten Kirchenlehrer der morgen- und abendländischen Kirche nicht frei. In der 21. Homilie giebt Chrysostomus den Rath, beim Ausgehen die Worte zu sprechen: „Ich entsage dir, Satan, deiner Verehrung, dei„nem Gepränge, und vereinige mich mit dir, o Christ! — zugleich ein „Kreuz auf die Stirn zu machen; so würde ihn kein Mensch, ja selbst „der Teufel nicht antasten können.“ — Augustin behauptet keine heilige Handlung, besonders keine Einweihung, könne ohne die Kreuzbezeichnung vollzogen werden. Denn in der 83. Rede fragt er: „Wel„ches ist das Zeichen Christi?“ und antwortet: „Kein anderes, als „das Zeichen des Kreuzes, dieses wird auf die Stirn der Gläubigen, „auf das Wasser, womit wir wiedergeboren werden, auf das Oel des „Chrisma, womit wir gesalbt werden, und auf die Opferung, welche „uns nährt, gemacht, sonst können diese Handlungen nicht gehörig „vollzogen werden.“ — Ferner giebt er seinen abergläubischen Afrikanern den Rath, nicht auf das lächerliche und gotteslästerliche Nießen als Vorbedeutung Acht zu haben, sondern sich lieber im Namen Jesu zu bekreuzigen, das Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn herzusagen, wodurch sie des Beistandes Gottes sicher seyn könnten. Der ausschweifendste Lobredner jedoch des Kreuzes ist Ephraem der Syrer. Wir heben aus einer Rede desselben folgende, hierher gehörige Stelle aus: „Das Kreuz ist die Hoffnung des Christen, die Auferstehung „der Todten, der Stab der Lahmen, der Trost der Armen, der Zaum „der Reichen, der Sturz der Uebermüthigen und der Triumph über die „Dämonen. Das Kreuz ist der Lehrer der Jugend, der Reichthum der „Armen, der Vater der Waisen, der Rathgeber der Gerechten, der „Hüter der Kinder, das Haupt der Männer, die Krone der Alten, die „Hoffnung der Verzweifelnden, das Steuer der Schiffenden, der Hafen „im Sturme und die Mauer der Belagerten. Das Kreuz ist das Licht „derer, die im Finstern sitzen, der Schmuck der Könige, die Freiheit „der Sclaven, die Weisheit der Herrscher, die Philosophie der Bar„baren, die Sicherheit des Erdkreises u. s. w.“ In diesem Tone fährt er noch lange fort, über das Kreuz zu sprechen. — Darf es uns da wundern, daß bei solchen Declamationen berühmter Kirchenlehrer das ohnehin zum Aberglauben geneigte Volk das Kreuz bald als einen der höchsten Verehrung werthen Gegenstand zu betrachten anfing? Einen andern Grund des Kreuzaberglaubens möchten wir auch

b) in der damals schon üblich gewordenen Reliquienverehrung suchen. Wir haben schon an einem andern Orte gezeigt, daß man früh bereits Reliquien als Amulete und Talismane bei sich trug. Vorzüglich aber wurden kleinere Kreuze üblich, in die man gewisse Reliquien einschloß und sie dann immer bei sich trug. Diese Sitte bezeugt J. Chrysostom. hom. 11., wo es nach der lateinischen Uebersetzung also heißt: Illud ipsum lignum, in quo sanctum corpus est extensum et crucifixum, quanto omnium studio expetitur? itaque multi exiguum ex eo frustum adepti auro includentes viri pariter ac foeminae de collo suo suspendunt. Zacharias, ein Jünger Johannes, genannt Jejunator, trug am Halse ein solches kleines silbernes Kreuz (Vit. Patr. Senior. l. I. fol. 180.), Macrina, die Schwester Gregors von Nyssa, ein eisernes (Vita S. Macrinae Tom. XIV. oper. Gretseri fol. 286.). Den Reisenden diente das Kreuz als ein Altar, woran sie zu gewissen Stunden beteten. Der Diacon Magnus hing sein am Halse hangendes Kreuzchen auf der Reise vor einen Baum und verrichtete daselbst kniend mit seinen Begleitern sein Gebet (Vita S. Magni a Theodor. conscript. Canisii Lectiones antiquae ed. Barn. T. I. p. 667.). Der Bischof von Tours, Perpetuus, schenkte seiner Schwester Fidia Julia ein kleines goldenes Kreuz, worin Reliquien eingefaßt waren. Standen nun die Reliquien in hohem Ansehen, so mußte die Kreuzform, eben weil Reliquien in ihr eingeschlossen waren, auch dadurch an abergläubischer Verehrung gewinnen. — Vorzüglich aber beförderte die Kreuzverehrung

c) jene Sage, daß Helena, die Mutter Constantins, bei ihrem Besuche des heiligen Grabes das echte Kreuz Christi aufgefunden habe. S. Socrat. H. E. l. 1. c. 11. — Ein Theil davon sei in silbernen Behältnissen in Jerusalem zurückgeblieben, damit es den Christen zum Andenken gezeigt werden könne. Den andern Theil habe Helena dem Kaiser nach Constantinopel geschickt. Da dieser glaubte, diejenige Stadt müsse beständig glücklich seyn, wo ein solches Kleinod aufbewahrt würde, legte er es in seine Bildsäule zu Constantinopel, die auf dem von ihm genannten Marktplatze stand. Er hatte zugleich die Nägel von dem Kreuze Christi empfangen, mit diesen ließ er seinen Helm und den Zaum seines Pferdes beschlagen, um in Schlachten desto sicherer vor aller Gefahr zu sein. Diese aus innern und äußern Gründen allerdings zu bezweifelnde Thatsache, vergl. Schröckh KG. Thl. 5. p. 132 ff., hatte dennoch ein großes Ansehen als Tradition gewonnen, wie man unter andern aus Cyrilli Hierosol. († 396) Cateches. XIII. c. 4. und Cateches. X. c. 19. ersieht. Zur Bestätigung dient auch desselben Verf. Epistola ad Constantium c. 3 ff., worin er eine Vergleichung zwischen dem zu seiner Zeit am Himmel sichtbar gewordenen Kreuzeszeichen und dem unter Constantin dem Großen wunderbar aufgefundenen Kreuzholze Christi anstellt.

Wenn wir auch nur diese zeither angeführten Ursachen erwägen und damit den steigenden Aberglauben der spätern Jahrhunderte in Verbindung bringen, so läßt sich leicht erklären, wie die schwärmerische und abergläubische Kreuzesverehrung nicht nur entstehen, sondern auch wachsen und sich selbst bis auf unsre Tage erhalten konnte. Außer den Belegen zu der Behauptung, daß die Kreuzverehrung mit zu den

Hauptgegenständen des kirchlichen Aberglaubens gehöre, die wir schon in bereits beendigten Artikeln beigebracht haben, werden auch noch mehrere künftige Artikel dieß augenscheinlich lehren. Wir gehen zu einer neuen Untersuchung über und betrachten

IV) **den Uebergang von der einfachen Kreuzform zu dem sogenannten Crucifixe.** — Von den Protestanten und namentlich zuerst von Martin. Chemnitius Exam. Conc. Trident. P. IV. p. 41 ff. und p. 54 wird die Meinung aufgestellt, daß in den ersten drei Jahrhunderten die Kirche von einem Kreuzbilde nichts gewußt habe, und daß erst später Beispiele vom kirchlichen Gebrauche des Kreuzes vorkämen. In der zweiten Stelle p. 54 heißt es: Observandum vero est, imaginem Christi crucifixi, h. e. sicut canon loquitur, figura seu specie humana repraesentantem humiliationem, passionem et mortem ipsius, istis primum temporibus circa annum domini 690 coepisse fieri, et in ecclesia collocari. Hactenus tantum crucis signum usitutum fuerat. Man kann diese Meinung als die in der protestantischen Kirche allgemein angenommene betrachten, obgleich davon die Centur. Magdeb. III. c. 6. in etwas abzuweichen scheinen, indem es hier heißt: Crucis imaginem seu in locis publicorum congressuum, seu domi privatim Christianos habuisse, in eodem libro (Apologet. c. 16.) indicare videtur Tertullianus, ob hoc enim Ethnici Christianis objiciebant, quod crucis religiosi essent. Der neueste Zeuge in der protestantischen Kirche, daß das Kreuzesbild in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht vorkomme, ist Münter in seinen Sinnbildern erstes Heft p. 77. Hier sagt er: „Bisher ist noch nicht vom Crucifixe die Rede gewesen, welches in der Folge das einfache Kreuz fast ganz verdrängte. Allein wir können mit völliger Gewißheit behaupten, daß die Vorstellung des Gekreuzigten in der ganzen ältesten Kirche durchaus unbekannt gewesen ist, und so wenig Werke der Kunst wir auch aus dem Oriente übrig haben, so ist doch schon das für unsre Behauptung entscheidend, daß keine von der rechtgläubigen morgenländischen Kirche getrennten großen Gemeinden, weder die Nestorianer, noch die Monophysiten, Crucifixe kennen, sondern das bloße Kreuz in ihren Kirchen haben. Von den Monotheleten auf dem Berge Libanon ist es mir unbekannt. Seit den Kreuzzügen waren sie in mancherlei Berührung mit den Franken. Sie haben sich dem römischen Stuhle unterworfen, und mögen wohl das Crucifix von dem Auslande angenommen haben. — Es ist unmöglich das Alter der Crucifixe genau zu bestimmen. Vor dem Ende des 7. Jahrhunderts kannte die Kirche sie nicht. Die griechische hat sie nie öffentlich angenommen, und in der lateinischen sind sie schwerlich vor dem Carolingischen Zeitalter bekannt worden. Man begnügte sich mit dem Bilde des unter dem Kreuze stehenden Lammes, Aringhi II. p. 246, wie Paulinus von Nola ep. 32. ad Severum es beschreibt:

> Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno;
> Agnus, ut innocua injusto datus hostia leto.

Und alle alten Crucifixe, die wir noch haben, deuten auf eine Zeit hin, in der die Kunst in den tiefsten Verfall gerathen war. Zeichnung und Sculptur sind in ihnen gleich schlecht. Man sehe die, welche in

Aringhi's und Boldetti's Werken zerstreut sind; auch die, von denen Borgia de cruce Vaticana und de cruce Veliterna Abbildungen giebt. Die ältesten, die der Cardinal Borgia kennt, sind diejenigen, welche Leo III., Zeitgenosse Karls des Großen, der vatikanischen und ostiensischen Basilika schenkte (de cruce Vaticana p. 42). Nach seiner Meinung, und diese muß, da er ein erfahrner Kenner der christlichen Alterthümer war, von großem Gewichte seyn, war folgende die gradweise Bildung der Crucifixe:

1) das bloße Kreuz.

2) Das Lamm am Fuße des Kreuzes. Das Kreuz war, um das Blut Christi zu bezeichnen, roth gemalt, eine Gewohnheit, die besonders im Occidente Statt fand. (Scaliger bei Du Cange de inferioris aevi numismatibus p. 153.) Zuweilen sah man das Lamm mitten am Kreuze und das Brustbild des Erlösers an der Spitze und dem Fuße desselben, wie es auf dem vatikanischen Kreuze, dem Geschenke des Kaisers Justinus II., der vom Jahre 565—578 regierte (Borgia de cruce Vatic. p. 19 seqq.), oder auch allein an der Spitze, so wie die Mosaik in der Stephanskirche auf dem Berge Coelius zu Rom es zeigt (ums Jahr 642 Ciampini Opp. Tom. II. c. 16. tab. 32.). Man sah es auch mitten im Kreuze, wie auf einem eingelegten Kreuze (crux vermiculata), wahrscheinlich eine Art von Mosaik, zu Ravenna, wovon Borgia eine Abbildung als Titelvignette seiner Schrift: de cruce Vaticana mittheilt.

3) Christus bekleidet am Kreuze mit zum Gebet erhobenen Händen, jedoch nicht angenagelt (Borgia de cruce Veliterna p. 133. — Casali de veterum Christianorum ritibus c. 2. Paciaudi de cultu S. Jo. Bapt. p. 162.)

4) Christus mit vier Nägeln ans Kreuz geheftet (Borgia de cruce Vatic. p. 42 und 43) und zwar in den ältern Crucifixen, lebend mit offenen Augen, in den spätern vom 10. und 11. Jahrhunderte an, zuweilen auch todt (Borgia de cruce Velitern. p. 191—93). Da also diese Crucifixe nicht dem frühern Alterthume angehören, können sie auch wenig oder nichts zur Erklärung der Leidensgeschichte unsers Herrn beitragen; denn die Traditionen, welchen sie folgen, haben kein historisches Gewicht und sind nicht übereinstimmend. Bald finden wir an ihnen z. B. Christus bekleidet, bald mit einem um die Lenden gewundenen Tuche, wie auch das Evang. Nicodemi, und wie selbst aus Jo. 21, 18—19. wahrscheinlich wird; wiewohl mehrere Kirchenväter angenommen haben, Jesus sei ganz entblößt gekreuzigt worden (Gretser de cruce Chr. I. 1. c. 22.). Auch die Art der Kreuzigung wird verschieden vorgestellt. Der Erlöser steht gewöhnlich auf einem Brete, dem Suppedaneo ligno (Gretser. I. 1. c. 24.), dessen Gregor von Tours de gloria martyr. c. 6. erwähnt, und jeder Fuß ist besonders angenagelt (Borgia de cr. Vatic. p. 45). Angenagelt erscheinen die Füße überall, und größtentheils mit zwei Nägeln (Curtius de clavis dominicis. Antw. 1634). Selten sieht man nur einen durch beide Füße getrieben, eine Vorstellung, die erst in einer spätern Zeit herrschend geworden ist. Wir finden sie jedoch schon in dem Gregor von Nazianz zugeschriebenen, und von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach verfaßten Trauerspiele: **der leidende Christus** (*Χριστὸς πάσχων*), auch

in des ägyptischen Bischofs Nonnus poetischer Paraphrase des Evangelisten Johannis; und im Mittelalter giebt ihr Anselm von Canterbury gleichfalls seinen Beifall. Die nicht unwahrscheinliche Vermuthung des Hilarius von Poitiers, daß auch außer den Nägeln Stricke gebraucht worden sind, um den Heiland am Kreuze desto besser zu befestigen (de Trinit. l. X. c. 13.) findet sich, meines Wissens, nicht auf Crucifixen der alten Kirche befolgt, eben so wenig, wie ich mich erinnere, eine Spur des Sedile in der Mitte des Kreuzes, von dem die alten Schriftsteller und namentlich Kirchenväter Nachricht erhalten (Thom. Bartholini hypomnemata de cruce Chr. IV. p. 64) gesehen zu haben. Unter den vom Cardinal Borgia (de cr. Vatic. p. 45 — de cr. Velitern. p. 133. Kpfr. zu p. 1.) beschriebenen Crucifixen, sind drei mit griechischer Schrift; augenscheinlich blos zum Privatgebrauche und aus einer spätern Zeit, vermuthlich für italienische oder sicilianische Geistliche, die den Gebrauch der griechischen Sprache beibehalten hatten. Aus diesen läßt sich aber nichts für die Meinung folgern, daß dergleichen Crucifixe in der griechischen Kirche sollten gebräuchlich gewesen seyn."

Die Wahrheit dieser Behauptungen, entlehnt aus Münters Sinnbildern p. 77 ff., bestreitet, wie es scheint, mit siegreichen Waffen Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 12r Thl. p. 122—156. Er weist nach, daß das Kreuzbild wirklich ältern Ursprunges sei, als Münter und Borgia annehmen. Daß man aber dessen ungeachtet im frühern christlichen Alterthume keine Spur von solchen Bildern finde, lasse sich z. B. aus der Arkandisciplin, aus der Furcht der frühern Christen, durch Aufstellung eines solchen Bildes in den Verdacht des Heidenthums zu fallen, erklären. Auch liege es schon in der Natur der Sache, daß die Vorstellung des Bildes des am Kreuze hängenden Erlösers der Geschichte und Aufforderung des N. T. am besten entspreche, und daß das Crucifix in der christlichen Kirche natürlicher sei, als das einfache Kreuz.

Wie es sich nun aber auch mit dem Ursprunge des Crucifixes verhalten möge, so bleibt doch so viel gewiß, daß im Mittelalter dasselbe allgemein eingeführt und das einfache Kreuz beinahe verdrängt wurde. Ueber den Gebrauch desselben ist noch Folgendes zu bemerken:

1) Das Crucifix wurde als ein unentbehrliches Attribut der Kirchen und Altäre angesehen. Die Altarcrucifixe waren gewöhnlich von Silber und Gold und häufig mit Diamanten und Perlen reich verziert. Die vor dem Chore, oder in der Mitte der Kirchen, oder an den Eingängen derselben, oder auf den Kirchhöfen aufgestellten Kreuze, waren gewöhnlich von Holz und Steinen, und pflegten von colossaler Größe zu seyn.

2) Man stellte sie an den Eingängen der Städte und Dörfer, auch an den Landstraßen und öffentlichen Plätzen, so wie vor öffentlichen und Privatwohnungen auf, welche davon zuweilen Kreuzwege, Kreuzberge und Kreuzgänge hießen.

3) Eine besondere Wichtigkeit erhielt das Stationskreuz, wovon wir schon oben gesprochen haben, welches als ein Hauptschmuck der Kirchen betrachtet, und bei Prozessionen und feierlichen Acten dem Bischofe oder dem Venerabile vorgetragen wurde.

4) Die kleinern Crucifixe von edeln Metallen, Elfenbein u. s. w.,

dienten theils zur Verzierung der heiligen Geräthe, theils zum Halsschmuck für Männer, Weiber und Kinder, theils, wie die Agnus Dei, als Amulete und Philakterien.

5) Die gemalten Crucifixe, aber auch die in Stein ausgehauenen und auf Münzen ausgeprägten, sind häufig mit Begleitungsfiguren, welche eine Art von Cyclus bilden, umgeben, häufig sind es Engel mit allerlei Emblemen, welche sich auf die Erlösung beziehen. Auch Thierfiguren findet man, besonders Lämmer, Tauben, Hirsche u. a. von selbst sprechende Symbole. Desgleichen werden vollständige Kreuzigungsscenen vorgestellt; das Kreuz des Heilandes zwischen den beiden Schächern, die Kriegsknechte mit dem Speere und dem Essigschwamme u. s. w. Am beliebtesten aber war die heilige Familie unter dem Kreuze; Maria, Johannes und Maria Magdalena. Die kirchliche Sequenz

Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa
Dum pendebat filius etc.

hat offenbar hierauf Beziehung, wie denn auch die ganze Vorstellung der evangelischen Geschichte angemessen ist.

V) **Veränderte Ansichten vom Kreuzgebrauch und der Kreuzverehrung durch die Reformation und Fortdauer von beiden in der heutigen griechisch- und römisch-katholischen Kirche.** — Bei den ausgesprochenen Grundsätzen der Reformatoren darf es nicht befremden, wenn man die Ansicht vom Kreuze in der Liturgie oder als Gegenstand der Adoration änderte, oder sich geradezu gegen dasselbe erklärte. Das Erstere findet bei den Lutheranern Statt. Als allgemeines Symbol der Christenreligion im weitern Sinne und als erbauliche Erinnerung an den leidenden und sterbenden Heiland wollte es auch Luther theils bei der öffentlichen Liturgie, theils auch bei Privatandachtsübungen beibehalten wissen. Dieß ist auch der Grund, warum die seit dem 13. Jahrhunderte üblich gewordenen Hostien mit dem Crucifixbilde und den Buchstaben J. N. R. J. von der katholischen Kirche in den protestantischen Cultus übergingen. Vergl. den Artikel Abendmahl in diesem Handbuche 1r Bd. p. 48. Es blieben darum auch die kleinern Crucifixe auf den Altären in den Kirchen und in den Privatwohnungen lutherisch-evangelischer Christen, und der Verfasser erinnert sich aus seiner Jugend in den Bürgerwohnungen einer sächsischen Mittelstadt die Kreuzigung Jesu entweder als Malerei oder als plastische Darstellung fast allenthalben gesehen zu haben. Die größern, colossalen Crucifixe, wie sie oft vor dem Chore oder in der Mitte der Kirchen standen, sind größtentheils in der neuern Zeit verschwunden, und das mit Recht, weil oft die unvollkommenen Kunstleistungen an denselben den guten Geschmack beleidigten. In der evangelisch-lutherischen Kirche hat man das Bezeichnen mit dem Kreuze bei der Taufe, beim Abendmahle und beim Segensprechen beibehalten. In dem kleinen Katechismus Luthers findet sich eine ausdrückliche Anweisung, daß ein jeder beim Morgen- und Abendsegen sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen soll. Dieß ist auch der Grund, warum lutherische Theologen noch im vorigen Jahrhunderte das Kreuzeszeichen als einen wichtigen Gegenstand der Polemik betrachteten. Wir haben darüber auch eine kleine Streitschrift von Chr. Heinr. Zeibich, dissert.

eol.-polemica de signo crucis e templis nostris non eliminando. teb. 1735. 4. — Die Reformirten haben sich zu allen Zeiten sowohl gen das Kreuz als Handzeichen und gegen das Kreuzbild erklärt, so ß man es bei keiner ihnen zugehörigen Kirchenpartei findet.

Dagegen hat sich die Kreuzverehrung in der griechisch-katholischen rche eher vermehrt als vermindert. Aeltere und neuere Schriftsteller, e uns von dem Cultus dieser Kirche Nachricht geben, klagen die riechen eines ausschweifenden Aberglaubens in Beziehung auf das reuz an. Es darf uns dieß auch nicht befremden, wenn man nur if die hyperbolischen Declamationen eines Johannes Damascenus htet, die er in seiner berühmten Schrift de orthodoxa fide ausricht, und die man im Auszuge nachlesen kann bei Schröckh Thl. 20. 299 ff. Diesen Gewährsmann ihrer Dogmatik haben spätere Theozen der griechischen Kirche, diesen Punkt betreffend, fast noch übertrof. Elsner in seiner bekannten Schrift: Neueste Beschreibung der iechischen Christen in der Türkei rc. 1r Bd. p. 191 ff., hat in seiner uherzigen Sprache diesen Punkt gut hervorgehoben. Wir können ts darum nicht enthalten, einige hierher gehörige Stellen auszuhen. §. 46. heißt es: „Tadelhaft ist auch die Verehrung des Kreuzes nter den Griechen, welches sie ohne Maaß und Ende im Segnen, Beten und sonst gebrauchen, von wunderthätiger Kraft halten und es nbeten. Zumal, nachdem Kaiser Constantin der Große durch das Geicht eines Kreuzes am Himmel seines Sieges versichert und zu Christo ekehrt worden. Man geht so weit, daß man nicht allein das Kreuz, ondern auch die Wurzel an dem Baume verehrt, der zu Christi Kreuz edient haben soll, und darauf eine Kirche zum heiligen Kreuz erbaut hat.“ §§. 57. und 58. heißt es weiter: „Die ersten Christen hielen das Kreuz hoch, weil es so vielem Widerspruche und Verachtung er Juden und Heiden ausgesetzt war, um den Widersachern ungecheut in die Augen zu bekennen, daß sie sich desselben nicht schämten, ondern es für eine Ehre und Kennzeichen des christlichen Glaubens ielten. Unvermerkt aber verfiel man hierdurch von dem Gekreuzigten uf das Kreuz und fing dem todten Holze an zuzuschreiben, was allein em Fürsten des Lebens, dem Herrn der Herrlichkeit, gebührt, so daß ie übermäßige Verehrung des Kreuzes schon in alten Zeiten den Christen zum Vorwurfe diente.“

Nach der Zeit ist man so unbedachtsam zu Werke gegangen, daß an dem Kreuze alle Gnadenwohlthaten und unzählige Wunderwerke m Schrecken und Qual des Satans zugeschrieben hat. Daher cht allein wegen der eingebildeten Ausforschung des Kreuzes durch elena ein eigenes Fest der Kreuzerfindung angeordnet, und an gar elen Orten nach der hierzu überaus bequemen Vermehrung der heien Ueberbleibsel, Stücke des heiligen Kreuzes zur Andacht aufgestellt, ndern auch das bloße und leere Zeichen durch einen Strich in die nge und in die Quere zum gewöhnlichen Segen, zum Grauen und ucht des Teufels eingeführt worden. Wie scrupulös und befangen h aber die Genossen der griechischen Kirche zeigen, kann folgender orfall zur Zeit der Minderjährigkeit Peters des Großen zeigen. Es tstanden nämlich zu dieser Zeit in Rußland bei einigen Geistlichen veifel über die bisher gewöhnliche Form der Bezeichnung mit dem

Kreuze, welche für so wichtig gehalten wurden, daß man nicht nur die russische Geistlichkeit zu versammeln, sondern auch drei morgenländische Patriarchen zu berufen beschloß, um gemeinschaftlich mit dem russischen Klerus über die beste Weise der Kreuzesform zu berathschlagen. Wirklich versammelte sich ein Concilium in dieser Angelegenheit, welches beschloß, daß zwar die Geistlichen, wie bisher, mit drei Fingern, die Laien aber nur mit zwei Fingern das Kreuzeszeichen bilden sollten, und zugleich setzte diese Versammlung fest, daß, wer dieses Kirchengesetz nicht beobachte, als ein Ketzer zu betrachten und zu bestrafen sei. — Dieser Beschluß erregte ein allgemeines Murren der Nation, und die Verehrer der alten Gebräuche klagten, daß die Geistlichen sich allein den Himmel zueignen, die Laien aber von der ewigen Seligkeit ausschließen wollen. Daran aber kehrte sich die Geistlichkeit nicht, sondern setzte vielmehr den Schluß der Kirchenversammlung mit unerschütterlicher Festigkeit durch, daß Tausende, unter denen sich Personen aus den edelsten Geschlechtern fanden, lieber ihren Kopf unter das Beil des Henkers legten, ehe sie sich dem Schlusse der Kirchenversammlung mit Gefahr ihrer Seligkeit unterwarfen.

Wenn übrigens jetzt in der griechischen Kirche das einfache Kreuz mehr vorherrschend ist, wie man aus den Abbildungen der Altäre, des Abendmahlsbrodes und dergleichen sehen kann, das Crucifix aber nicht geduldet wird, so hat Augusti l. l. Thl. 12 im Abschnitte vom Kreuze hin und wieder gezeigt, daß in gewissen Zeitperioden die Griechen so gut, wie die Lateiner das Crucifix hatten.

Uebrigens steht die römisch-katholische Kirche, was den Kreuzgebrauch betrifft, an Schwärmerei und Aberglauben der griechischen nicht nach. Dort wie hier ist ein abergläubisches Bekreuzen im Privatleben, wie in der Liturgie gewöhnlich, besonders bei der Messe, wie in dem Artikel gleiches Namens gezeigt werden wird. Dort, wie hier feiert man besondere Feste zu Ehren des Kreuzes, dort, wie hier ist der Gebrauch desselben im kirchlichen Leben höchst verschieden und grenzt seiner mystischen Deutung nach oft an das Lächerliche. Man findet dieß gut erörtert in einer alten Monographie in Conr. Deckheri Staurolatriae romanae Lib. II. Hanau 1614. 8. Die Lateiner unterscheiden sich von den Griechen und Russen bei dem Kreuzmachen darin, daß die Lateiner von der linken Seite zur rechten, dagegen die Griechen von der rechten Seite zur linken übergehen. Denn Innocenz III. schreibt: Signum crucis tribus digitis exprimendum est, ita ut a superiori descendat in inferius et a dextra transeat ad sinistram, ja diese Art scheint üblicher gewesen zu seyn, als die andere, denn er fügt hinzu: Quidam tamen signum crucis a sinistra producunt in dextram (Lib. II. de sacrif. Missae c. 25.). Allein bald nach der Zeit dieses Papstes wurde die Methode von der rechten Seite zur linken überzugehen, allgemeiner, weswegen die Griechen den Lateinern häufige Vorwürfe machten. Jedoch sagt bei dieser Gelegenheit Binterim l. l. 4r Bd. 1r Thl. sehr vernünftig: „Es gehört nicht zum Wesen des „Kreuzes, ob man von der linken zur rechten, oder von der rechten zur „linken übergehe. Beide Methoden hat der Gebrauch geheiligt und „die Kirche genehmigt, bei jeder dieser beiden bleibt das Kreuzeszeichen." Daher selbst ein Grieche sagt: (Caleca bei Gretser l. IV. c. 1.) non

in virtute signi, sed in compositione vivificae crucis religio et reverentia et speculatio consistit. Welch hohen Werth noch jetzt die römische Kirche auf die Kreuzverehrung legt, davon kann man sich am besten durch die dahin gehörigen Feierlichkeiten am Charfreitage erinnern, die wir im ersten Bande unter dem Artikel gleiches Namens beschrieben haben.

Noch ist zu bemerken, daß das Kreuzeszeichen in der Liturgie auch ein Divergenzpunct in der hohen bischöflichen und presbyterianischen Kirche war. Die erstere Kirche hat jedoch nie einen solchen Aberglauben mit dem Kreuze getrieben, als die griechisch= und römisch=katholische. Sie hegt ungefähr dieselbe Ansicht von dem Kreuze, wie die Lutheraner, und sieht es als erbauliches Erinnerungszeichen an die Verdienste Jesu des Gekreuzigten an, welches ein hohes Alter für sich habe. Vergl. Benthem's engländischen Kirchen= und Schulstaat Cap. XXVI. §. 36. p. 616. seqq.

Uebrigens sind die Beziehungen und Benennungen, auf welche das Wort Kreuz beinahe in allen neuern Sprachen angewendet worden ist, nicht zu zählen, und wir würden eine sehr reiche Nomenclatur aufstellen müssen, wollten wir hier auch nur das Gewöhnlichste und Wichtigste nennen.

6.

Kreuz.

Kirchliche Feste in Beziehung auf dasselbe.

A) Kreuzerfindung. (Festum Inventionis s. Crucis am 5. Mai.)

B) Kreuzerhöhung. (Festum Exaltationis s. Crucis am 14. September.)

I. Traditioneller und geschichtlicher Ursprung dieser Feste. II. Abweichende Nachrichten von dem Anfangspunkte und dem Alter derselben. III. Wie diese Tage in der heutigen christlichen Welt begangen werden.

Literatur. Kreuzerfindungsfest. Hospinianus de origine Festor. Christ. p. 81. — Eisenschmidts Geschichte der Sonn- und Festtage p. 443. — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie p. 301—3. — Binterims Denkwürdigkeiten 5r Bd. 1r Thl. p. 368.

Kreuzerhöhungsfest. Hospinian. l. l. p. 143. — Augusti a. a. O. p. 303. — Binterim a. a. O. p. 455 ff. — Baumgartens Erklärung der christl. Alterthümer p. 310. — J. A. Schmidt de dieb. festis p. 175.

I) Ursachen von der Entstehung dieser festlichen Tage. — Anlangend

a) das Fest der Kreuzerfindung, so gründet es sich auf eine Tradition. Wir haben ihrer bereits im Artikel Kreuz gedacht, wo die Rede von den Ursachen der schwärmerischen und abergläubischen Kreuzverehrung war. Wir wiederholen nur um der Deutlichkeit und Vollständigkeit willen, daß sich dieses Fest auf jene Sage gründe, nach welcher Constantins Mutter Helena, bei Gelegenheit, als sie Jerusalem besuchte, nach dem Kreuze, an welchem Jesus starb, geforscht und es auch gefunden habe. Wie die Erzählung selbst zu beurtheilen sei, haben wir bereits im vorhergehenden Artikel gezeigt, und hier ist nur so viel fest zu halten, daß auf diese Tradition wirklich ein Fest begründet wurde. Eben so wenig ist man darüber einig, worauf sich

b) das Fest der Kreuzerhöhung (Festum exaltationis s. Crucis) gründe. Die gewöhnliche Meinung ist, daß es vom morgenländischen Kaiser Heraclius im Jahre 631 zur Verherrlichung seines Sieges über die Perser, wodurch er das unter Phocas im Jahre 616 von Cosroes erbeutete heilige Kreuz oder das Reichspanier zurückerhielt, gestiftet wurde. Er fuhr, bei seinem Einzuge in Constantinopel, dasselbe auf seinen Händen tragend, auf einem Triumphwagen. Am 14. September 631 aber brachte er es, weil es nach Jerusalem gehörte, mit Ablegung seines Kaiserschmucks, barfuß dahin, richtete es auf, oder erhöhete es, und verordnete, daß jährlich ein Fest gehalten werden solle. Papst Honorius I. billigte im Jahre 633 oder 35 dasselbe und führte es im Abendlande ein.

II) Abweichende Nachrichten, das Alter dieser Feste betreffend. — Anlangend

a) das Kreuzerfindungsfest, so hat man über das Alter desselben sehr schwankende Nachrichten. Im Morgenlande soll im 4. Jahrhunderte bereits ein solches Fest gefeiert worden seyn. Nicephor. h. e. l. VIII. c. 29. thut dieser Festfeier zu Jerusalem Erwähnung, was auch wohl mit dem Umstande zusammenstimmt, daß dort Helena eine prächtige Kirche erbauen ließ, in der sie einen Theil des heiligen Kreuzes in silbernem Behältnisse aufzubewahren verordnete. Es mag im Oriente an mehrern Orten Beifall gefunden haben, ohne jedoch ein allgemeines Fest geworden zu seyn. Daraus ließe sich theils das ausdrückliche Erwähnen dieses Festes, aber auch das Ignoriren desselben von Schriftstellern, wo man es erwarten sollte, erklären. Eben so unsicher für die frühere Zeit sind die Nachrichten von diesem Feste auch im Abendlande. Die gewöhnlich bestrittene Annahme, daß von den römischen Bichöfen Eusebius und Silvester I. (s. Platina Vita Euseb. I. und vit. Silvestr. I.) ein solches Fest angeordnet worden sei, verdient dennoch Glauben, wenn man annimmt, daß sich eine solche Festfeier auf die Kirchen zu Rom beschränkt habe. In dem Sacramentarium des heiligen Leo ist noch keine Spur davon; in dem Gregorianischen steht es aber auch wieder nach dem Feste der heiligen Märtyrer, woraus hervorgeht, daß es damals entweder noch nicht lange eingeführt war, oder als Particularfest einer Kirche angesehen wurde. Fronto Ducäus, wie auch Papebroch setzen den Anfang dieses Festes auf das Jahr 720, ohne jedoch einen geschichtlichen Beweis dafür beizufügen. Man kann es kühn ein ganzes Jahrhundert später setzen, indem es in dem Festverzeichnisse des Bischofs Abyto von Basel nicht einmal unter jenen Festen aufgezählt wird, die an gewissen Orten willkührlich gefeiert wurden. In den Kapiteln des Bischofs Walter zu Orleans aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stehen die beiden Feste Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung als eine Zugabe zu dem gewöhnlichen Festverzeichnisse, woraus man die neue Entstehung derselben vermuthen muß. (Tom. V. Conc. Harduin. col. 462.) Wahrscheinlich ist es in Deutschland um die nämliche Zeit aufgenommen oder angeordnet worden. Vielleicht gewann es eine größere Feier durch das Stück des heiligen Kreuzes, das der Kaiser Basilius im Jahre 872 von Constantinopel dem deutschen Könige Ludwig schickte. Von dieser Zeit an findet man das Fest beinahe in allen Festverzeichnissen, und zwar in der Ordnung der

Feiertage. In der ungarischen Synode vom Jahre 1092 steht es gleich nach dem Feste der Apostel Philippus und Jacobus. (Tom. II. Supplement. Concil. Mansi p. 118.) In der Synode von Toulouse aus dem Jahre 1129 kommen die beiden Feste Kreuzerfindung und Erhöhung nach dem Tage des heiligen Johannes des Täufers vor. Besonders aber soll dieses Fest im 14. Jahrhunderte allgemein geworden seyn, entweder 1347 durch Clemens VI. oder 1376 durch Gregor XI. Von letzterem wird in Gavanti Thesaur. Tom. II. p. 227 gesagt, daß er das vom Bischofe Peter von Sinigaglia verfertigte officium bestätigt habe.

Auffallend kann diese späte Einführung allerdings genannt werden. Vielleicht ist sie am natürlichsten aus der Vorstellung zu erklären, daß der Charfreitag die beste Gelegenheit, vom Kreuze Christi zu handeln, darbiete. Wir finden auch, daß die ältern Homileten dieses Thema am liebsten zum Gegenstande ihrer Betrachtungen an diesem Tage wählten. — Da man aber in der Folge die Solennitäten des Charfreitags außerordentlich vermehrt hatte, so mochte es nöthig scheinen, der Erinnerung an das Kreuz Christi einen besondern Tag zu widmen. — Eben so sind auch die Meinungen getheilt

b) über das Alter und selbst über die Veranlassung des Kreuzerhöhungsfestes. Wir folgen hier besonders Binterim, Denkwürdigkeiten 5r Bd., weil er, verglichen mit andern Nachrichten, am ausführlichsten und gründlichsten zu seyn scheint. Er sagt bei dieser Gelegenheit: „Eines der ältesten und vorzüglichsten Feste der orientalischen Kirche ist „das Kreuzerhöhungsfest. Einige leiten es von der Erscheinung des „Kreuzes her, das Constantin der Große auf seinem Zuge gegen Maxen„tius am Himmel erblickte; andere von der Eroberung des Kreuzes „unter Heraclius (im Jahre 631)." — Es fehlt aber nicht an Beweisen, daß das Kreuzerhöhungsfest lange vor Heraclius gefeiert wurde. In den Acten der Maria Aegyptiaca, welche gegen das Ende des 4. Jahrhunderts starb, wird dasselbe als ein damals schon sehr berühmtes und lange bekanntes Fest beschrieben. Ille mihi respondit. Hierosolymam omnes contendunt, propter exaltationem s. Crucis, quae intra paucos dies de more celebrabitur Acta Sanctor. Antverp. Tom. I. Aprilis p. 79.

Auch blieb dieß Fest nicht auf die Kirche zu Jerusalem beschränkt. Selbst in Constantinopel feierte man es, wie die Acten des heiligen Patriarchen Eutychius († 582) bezeugen. — Von der andern Seite würde man dasselbe zu weit hinausrücken, wenn man es von Constantins wunderbarer Lufterscheinung ableiten wollte. Dieses Ereigniß, welches die Freiheit der Kirche begründete, war zwar immer bei den Gläubigen im frischen Andenken und einige Kirchen hatten dafür auch ein besonderes Fest unter dem Titel: Kreuzerscheinung, Apparitio crucis; allein unser Kreuzerhöhungsfest hat damit keine Verwandtschaft.

Es kommt dieß Fest ohne Zweifel von der Weihe der heiligen Kreuzkirche zu Jerusalem unter Constantin dem Großen her, worin zu gleicher Zeit das vor kurzem aufgefundene Kreuzholz feierlich aufgestellt wurde. Wir nehmen den Beweis aus dem alexandrinischen Chronikon, welches sagt: His consulibus (Dalmatio et Anicio Paulino) facta sunt Encaenia ecclesiae s. Crucis a Constantino sub Macario Epi-

scopo Septembris 17 (soll heißen 14), inde coepit festum manifestationis s. Crucis. Von dieser Kirchweihe redet auch Eusebius Vita Const. libr. 4. c. 25. — Selbst Sophronius, der zur Zeit des Heraclius Patriarch zu Jerusalem war, redet von unserm Feste, als von einer alten, in der ganzen Welt bekannten Feierlichkeit, die durch den Sieg des Heraclius und durch die Wiedereroberung des heiligen Kreuzes verherrlicht und vergrößert werden mußte. (Oratio in exaltationem s. Crucis Tom. VII. Biblioth. vet. Patr. Colon. p. 152.)

Man hat sogar Grund zu glauben, daß das Fest auch in der occidentalischen Kirche vor Heraclius bekannt und angenommen war. Es findet sich in dem Sacramentarium des Gelasius und Gregorius, wie auch in mehrern sehr alten Codicibus bei Martène. Später, im 12. Jahrhundert, scheint dieß Fest in Deutschland gewöhnlich geworden zu seyn, doch auch jetzt noch nicht als ein in allen Kirchen gefeiertes Fest. In der Diöcese Würzburg gehörte zwar das Kreuzerfindungs-, nicht aber das Kreuzerhöhungsfest unter die Feiertage. Das Ergebniß aus der zeitherigen Untersuchung dürfte Folgendes seyn: Das Kreuzerhöhungsfest wurde schon vor Kaiser Heraclius hin und wieder, besonders im Morgenlande, gefeiert, erhielt aber durch den Sieg desselben und durch das wiedereroberte Kreuz von neuem Berühmtheit und Auszeichnung.

III) Wie diese Festtage in der heutigen christlichen Welt begangen werden. — Daß in der protestantischen Kirche von einer solchen Festfeier nicht die Rede seyn könne, ergiebt sich aus den Grundsätzen, welche die Reformatoren über die christliche Heortologie aussprachen. Auch würde sich damit die von Luthern und andern laut getadelte Staurolatrie nicht vertragen haben. — In der griechischen Kirche wird das Kreuzerfindungsfest jetzt nicht mehr gefeiert, ob es gleich in derselben seinen Ursprung hatte. Ein merkwürdiger Widerspruch stellt sich hier in der Festlehre von Augusti behandelt heraus. Hier bezeichnet er unter andern in dem Festverzeichnisse nach Monaten vertheilt diejenigen Festtage mit einem *, welche die römische Kirche allein feiere, und thut dieß besonders bei dem Festum inventionis s. Crucis. S. Denkwürdigkeiten 3r Thl. p. 333. — Dessen ungeachtet sagt er p. 304: „Die orientalisch-griechische Kirche erklärt „beide Kreuzestage für Feste des ersten Ranges und verordnet daher „für beide ein Pervigilium (παννυχία)." — Es muß dieß nothwendig ein Irrthum von Seiten Augusti's seyn, da auch Binterim l. l. 5r Bd. 1r Thl. p. 270 sagt: „Die griechische Kirche kennt dieses Fest „nicht. Die Ursache liegt darin, weil gleich nach der Erfindung des „Kreuzholzes die Kaiserin Helena zu Jerusalem eine neue Kirche zu „Ehren des heiligen Kreuzes bauen ließ. Erst nach der gänzlichen „Vollendung derselben konnte der heilige Schatz an dem für ihn be„stimmten Ort aufgestellt werden, weswegen zu Jerusalem nur das „Fest der Kreuzerhöhung, nicht aber der Erfindung gefeiert wird. Vergl. „Acta Sanctor. Antverp. Tom. I. Maji p. 365."

Auch hat der Verfasser mehrere Festverzeichnisse der griechischen Kirche verglichen, nirgends aber das Fest der Kreuzeserfindung, wohl aber das Fest der Erhöhung unter dem Titel: ἡ ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ gefunden, welches aber auch in die-

ser Kirche als ein Fest vom ersten Range mit einem Vorfeste Profestum s. crucis, begangen wird. In der römischen Kirche rechnen die meisten liturgischen Schriftsteller die beiden Festtage unter die Festa duplicia secundae classis oder unter die Semiduplicia. Uebrigens haben liturgische Schriftsteller der römischen Kirche darüber gestritten, welches von beiden Festen das wichtigere sei? Micrologus de eccles. observat. Ed. Hittorp. p. 462 und Durand. ration. divin. offic. l. VII. c. 1. erklären sich für das Kreuzerfindungsfest, weil dieses von einem Papste, jenes aber, das Kreuzerhöhungsfest, von einem Kaiser sei angeordnet worden. — Andere orientalische Christen, wie z. B. die Abyssiner und Alexandriner, feiern ein dreifaches Fest des heiligen Kreuzes. Das erste wird gehalten zum Andenken des großen Wunders, welches bei der gewaltsamen Wegführung des heiligen Kreuzes durch die Perser geschehen ist. Es fällt auf den 10ten des Monats Barmaha, nach unsrer Rechnung auf den 4. März, und heißt das Fest der Kreuzverbergung. Das zweite ist Kreuzerfindung, das am 9ten des Baschnes, oder am 4. Mai gehalten wird. — Das dritte oder Kreuzerhöhung fällt auf den 17ten des Monats Thoti oder auf den 4. September. Schon im 8. Jahrhunderte rechneten sie diese drei Tage unter die vorzüglichsten Feiertage. In dem koptischen Calendar. bei Seldenus (Tom. III. de Synedriis Hebr. p. 210) wird die Kreuzerhöhung unter die Feste erster Classe; Kreuzerscheinung, Crucis apparatio aber, am 6. März, unter die Feste zweiter Classe gerechnet. Nach dem arabischen Calendar. scheint das Kreuzerhöhungsfest drei Tage nach einander gefeiert worden zu seyn.

7.

K u n st.

Ihre Berücksichtigung und Pflege im Cultus der Christen.

I. Ursachen, warum die Kunst bei den frühesten Christen wenig Beachtung finden konnte. II. Beleuchtung des doppelten Vorwurfes, als sei die christliche Religion schuld an dem Untergange der hellenischen Kunst, und als habe durch sie die Kunst eine große Einschränkung erlitten, und sei auf einen kleinern Cyklus zurückgebracht worden. III. Wahrscheinlicher Anfangspunkt, wo die Kunst in den Cultus der Christen überging; Ursachen, die diesen Uebergang vorbereiteten und beförderten. IV. Einzelne Epochen, die sich in der christlichen Kunstgeschichte unterscheiden lassen, und Nachweisung der einzelnen Kunstzweige, die im christlichen Cultus Beachtung und Pflege gefunden haben. V. Veränderungen, welche die christlich-kirchliche Kunst durch die Reformation erlitt, und der darauf gegründete Vorwurf, als habe die Kunst im Protestantismus ihr Grab gefunden. VI. Kunstleben in der christlichen Welt unserer Tage.

Literatur. Mehrere hierher gehörige Schriften haben wir bereits in dem Artikel: „Bilder in den Kirchen der Christen," angeführt, weshalb wir hier darauf zurückweisen. Es gehören hierher a) die Schriften, die über Kunstgeschichte überhaupt und von der im kirchlichen Leben gepflegten Kunst als zum Ganzen gehörig handeln. Wir führen außer den bekannten Werken von Ciampini, Boldetti, Buonarotti Borgia hier folgende an: J. Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums. Dresden 1764. 2 Thle. 4., auch in seinen Werken; ital. mit Zusätzen. Mailand 1779. 2 Thle. 4., und d. Ch. J. Jagemann Geschichte der freien Künste und Wissenschaften in Italien. Leipz. 1777—81. 3 Thle. 6 Bde. 8. — K. Hase Uebersichten zur Geschichte der neuern Kunst von den ersten Jahrhunderten der christli-

chen Zeitrechnung an bis zu Rafael Sanzio's Tode. Dresden 1827. Fol. — W. v. Rumohr italienische Forschungen. Berl. 1827. 3 Thle. 8. (spricht viel von christl. Kunst). — Seidel's Charinomos. Magdeb. 1828. Thl. II. p. 426 ff. — Manso's Leben Constantin des Großen. Bresl. 1817. 8. Manso's Schrift ist darum so wichtig, weil sie nicht nur schätzbare Nachrichten über die Kunst im Zeitalter Constantins mittheilt, sondern auch immer auf das Verhältniß der christlichen und heidnischen Kunst aufmerksam macht. Beachtung verdienen auch für unsern Zweck: G. H. Schubert die Alter der Kunst. München 1833. 8. — Am. Wendt über die Hauptperioden der schönen Künste. Leipz. 1831. 8. — K. Grüneisen über das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen. In Illgen's Zeitschrift III, 2., auch besonders gedruckt. Leipz. 1833. 8.

b) **Schriften, die sich ausschließend mit der christlichen Kunst beschäftigen.** Friedrich Münter symbola veteris ecclesiae artis operib. expressa. Havniae 1819. — Münters Sinnbilder und Kunstvorstellungen der ältern Christen. I. u. II. Heft. Altona 1825. 4. — Jo. Phil. Krebsii inscriptiones graecae, quas Lipsanotheca quaedam continet etc. Wiesbadae 1820. — Ign. Heinr. von Wessenberg die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christl. Sinnes. 1r und 2r Bd. Constanz 1827. 8. — Hierher können auch gerechnet werden: K. Grüneisen über bildliche Darstell. der Gottheit. Stuttg. 1828. 8. und Brauer über Bilder Gottes, in Illgen's Zeitschrift. V. 2. — Die kathol. Kirche berücksichtigen besonders zwei Aufsätze in der Zeitschrift Sion: Worauf gründet sich der wechselseitige Bund der Religion mit den Künsten, der sich in der kathol. Kirche so herrlich darstellt? Jahrg. 1833. Januar; und: Die Sakramente und der Cultus der kathol. Kirche und die christl. Künste, aus Herbst's Schrift: Die Kirche und ihre Gegner. Mainz 1833. 8., Jahrg. 1833 Mai. — Noch verweisen wir auf die allgemeinern Schriften von J. J. Wagner Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat. Erlangen 1819. 8. und W. Schröter Wissenschaft, Kunst und Religion. Altona 1834. 8. — Ohne Werth für unsern Zweck ist Wohlfarth über Darstellung des Heiligen durch die Malerei, mit besonderer Rücksicht auf unsere Zeiten, in Allg. Kirchenz. 1834. Nr. 162.

c) **Schriften, die im weitern Umfange die christlich-kirchliche Archäologie behandeln und die Kunst im christlich-kirchlichen Leben mit berühren.** Schöne's Geschichtsforschungen, nur etwas Weniges im ersten und dritten Theile, Rheinwalds Archäologie ebenfalls nur Einiges in Beziehung auf die Bilder in den Kirchen. — Augusti in seinen Denkwürdigkeiten besonders Theil 12. Vortrefflich aber ist dieser Gegenstand von Augusti in seinem kleinern Compendium zu akademischen Vorlesungen, Leipzig 1819 bearbeitet, und zwar im sechsten Abschnitte p. 191 ff. mit der Ueberschrift: Grundzüge zu einer Archäologie der christlichen Kunst.

I) **Ursachen, warum die Kunst anfänglich bei den frühesten Christen wenig Beachtung finden konnte.** — Die Kunst, oder jene schöpferische Thätigkeit im Gebiete des sinnlich Schönen und Erhabenen, konnte wenigstens in eini-

gen ihrer Zweige keinen Anklang finden. Die Lehre Jesu und seiner Apostel von der Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit Joh. 4, 22—24. coll. Act. 17, 24 seqq. 1 Petr. 2, u. a. schien das Verbot Mosis: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," nicht nur zu bestätigen, sondern auch durch die deutlich ausgesprochene Geringschätzung des Tempels, welcher so lange als das herrlichste Kunstdenkmal war bewundert worden (das Ideal der Schönheit מִכְלַל־יֹפִי Ps. 50, 2.), dem Cultus ein Object zu entziehen, wodurch er mit der Kunst in unzertrennliche Verbindung gesetzt wurde. Bei dem unruhigen Auftritte, welcher sich nach Act. 19, 23 seqq. zu Ephesus ereignete, war zwar nur das Interesse des Dianendienstes und einiger ephesinischer Künstler gefährdet; allein dieses Beispiel beweist doch, wie störend das Christenthum in gewisser Beziehung auf den bisherigen Zustand der Kunst einwirkte. Genau genommen, kann man nicht behaupten, daß der Judaismus, aus welchem die ersten Christen größtentheils hervorgingen den Kunsthaß der frühern Bekenner Jesu hervorgerufen habe. Die mosaischen Verbote bezweckten nur Verhütung des Götzendienstes. Es bestand kein Verbot gegen die Künste. Die Hebräer waren vielmehr ein kunstliebendes Volk, welches besonders in der Baukunst, Sculptur und Hieroglyphik ausgezeichnete Werke aufzuweisen hatte. Zur Zeit Salomo's und Davids hatte die Musik einen hohen Punkt erreicht. Ein großer Theil des Gottesdienstes bestand im singenden Vortrage mit Instrumentalbegleitung: Harfe, Cither, Pauke, Trommel, Posaune und Cymbel. Seit David diente auch der Religion stets eine große Anzahl Sänger, Sängerinnen und Instrumentalisten. Es ging also genau genommen keine allgemeine Feindschaft gegen die Kunst aus dem Judenthume in das Christenthum über, sondern nur die Nothwendigkeit einer Beschränkung derselben zur Verhütung des Aberglaubens und des Afterdienstes. Auch möchte sich im N. T. nicht leicht eine Stelle finden, die ein Verbot der Kunst anzudeuten schiene. Selbst die oft hier von den Reformirten gemißbrauchte Stelle Joh. 4, 22—24., wo von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit die Rede ist, kann, richtig erklärt, nur als eine Rüge von Seiten Jesu gelten, als ob Jehova ausschließend in den Heiligthümern zu Jerusalem und auf dem Berge Garizim zu verehren wäre. Wollte man diese Stelle vom Ausschließen alles Aeußerlichen im wahren Gottesdienste verstehen, so müßte man auch alle Kirchen niederreißen, weil ja Gott nicht in künstlichen Tempeln eingeschlossen sei. — Die geringe Beachtung und der Widerwille der frühern Christen gegen die Kunst, und namentlich gegen die bildende Kunst, in wiefern sie sich in Gemälden und Bildsäulen äußerte, läßt sich vielmehr aus andern Ursachen erklären. Es dürfte hierher zu rechnen seyn die gedrückte Lage und die Armuth der frühesten Bekenner Jesu. Beides ist im Allgemeinen schon der Kunst nicht günstig. Aber noch mehr trug hierzu der Umstand bei, daß von einzelnen christlichen Parteien, die sich zur Schwärmerei und zum übertriebenen Rigorismus hinneigten, aus den Aeußerungen Jesu und seiner Apostel solche Folgerungen gezogen wurden, wodurch das Christenthum sich als ein den Wissenschaften und Künsten feindseliges Institut darstellt. Die strengen Judenchristen, besonders aber die Nazaräer und Ebioniten, erkannten in demselben blos

ein veredeltes und vergeistigtes Judenthum ohne Tempel und Altar, ohne Bilder und sichtbare Heiligthümer. Auch die Montanisten trieben ihren Eifer, sich von dem Heiden- und Judenthume im gleichen Grade zu entfernen, so weit, daß sie den Besuch der Theater für sündlich, Malerei und Bildhauerkunst für Beförderungsmittel des Götzendienstes, für Erfindung der Dämonen und Blendwerk des Satans erklärten, ja sogar die Erlernung der Wissenschaften und Künste als etwas ansahen, das dem Geiste des Christenthums widerstrebte. Unter allen christlichen Schriftstellern treibt der Montanist Tertullian den Eifer wider Kunst und Künstler am weitesten. Man vergleiche dessen Abhandlungen **de idololatria, de spectaculis, de corona militis, adversus Hermogenem** und andere. Merkwürdig ist die Aeußerung **de idololatria cap. 3.: Priusquam hujus monstri artifices ebullissent, sola templa et vacuae aedes erant, sicut in hodiernum quibusdam locis vetustatis vestigia permanent. Tamen idololatria agebatur, non in isto nomine, sed in isto opere. Nam et hodie extra templum et sine idolo agi potest. At ubi artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum Diabolus saeculo intulit, rude illud negotium humanae calamitatis, et nomen de idolis consecutum est et profectum. Exinde jam caput facta est idololatriae ars omnis, quae idolum quoquomodo edit. Neque enim interest, an Plastes effingat, an Caelator exsculpat, an Phrygio detexat, quia nec de materia refert, an gypso, an coloribus, an lapide, an aere, an argento, an filo formetur idolum. Quando enim et sine idolo idololatria fiat: utique cum adest idolum, nihil interest quale sit, qua de materia, qua de effigie, ne quis putet id solum idolum habendum, quod humana effigie sit consecratum etc.** — Bei solchen Erscheinungen darf es nicht befremden, wenn die Heiden im Christenthume, wo nicht offenbaren Atheismus, doch eine frevelhafte Herabwürdigung der Gaben Minerva's, Apollo's und der Musen sahen. Es mußten aber nicht blos, wie Tertullian (**de praescript. haer. c. 42.**) bemerkt, die Kaufleute und Kunsthändler, sondern auch die Philosophen und Aesthetiker von dieser Seite wider das Christenthum eingenommen seyn. Indeß findet man diese Vorwürfe noch im Zeitalter Julians wiederholt, und dieser Gegner bemüht sich, bei jeder Gelegenheit zu beweisen, daß die Religion der Galiläer ein Rückschritt zur tiefsten Barbarei und das Grab alles Erhabenen und Schönen sei. Die Apologeten von Justinus Martyr an bis Augustinus enthalten die Vorwürfe, welche die Heiden, namentlich Celsus, Lucian, Julian, Libanius u. a., in dieser Hinsicht den Christen und ihrer Religion machten.

Und doch war dieser Vorwurf, genau genommen, von Seiten der Heiden ungegründet, wenn er vom Ganzen gelten, und nicht auf einzelne Secten und Individuen beschränkt werden sollte. **Nicht einen Krieg wider die Kunst, sondern nur eine Verwahrung vor den Künsten des Götzendienstes, beabsichtigte das Christenthum.** Es wollte verhüten, daß die Creatur nicht höher geachtet werde, als der Schöpfer und daß das Heilige nicht durch unheilige Hände entehrt würde. Es verschmähte nicht Tempel und Altäre für den Dienst des wahren Gottes; aber es verbot das Heilige an den Ort zu fesseln und das Irdische mit dem Himmlischen

zu vermischen. Es verwarf weder die Versinnlichung noch die Embleme des Göttlichen, noch die Bilder der Heiligen; aber es gebot mit Ernst und Strenge, das Symbol nicht mit der symbolischen Sache zu verwechseln. Auch stellt sich nach dem jetzt Gesagten heraus, daß der angebliche Kunsthaß der Christen sich nicht auf alle Zweige der Kunst, sondern nur auf Malerei und Plastik bezog. Dessen ungeachtet hat das Christenthum in Absicht auf die Kunst schwere Anklagen über sich ergehen lassen müssen. Wir prüfen auch diese und gehen über zur

II) Beleuchtung des doppelten Vorwurfs, als sei die christliche Religion Schuld an dem Untergange der hellenischen Kunst, und als habe durch sie die Kunst eine größere Einschränkung erlitten und sei auf einen viel kleinern Cyclus zurückgebracht worden. — Bekanntlich besaß das Volk der Griechen die vollendetste Kunstbildung im Alterthume und in mehr als einer Kunstgattung waren sie Muster und Vorbilder. Daß aber auch bei ihnen die Kunst einen gewissen Culminationspunkt erreichte, und allmälig wieder sank, ist nach dem Zeugnisse der Geschichte eben so wahr. Allein dieses Sinken der hellenischen Kunst dem Christenthume zuzuschreiben, ist ungegründet und unhistorisch. Winkelmann, Fiorillo, Manso im Leben Constantins p. 253—59 (wo überhaupt treffliche Bemerkungen über das Verhältniß der christlichen Kunst zur heidnischen ausgesprochen sind) und andere haben erwiesen, daß die Blüthe der griechischen Kunst schon lange vor dem Ursprunge des Christenthums vorüber war. Ueberhaupt kann vom Christenthume in allgemeiner Beziehung gesagt werden, daß es die Kunst zwar verändert und derselben eine neue Gestalt und Richtung gegeben, aber keineswegs sie beeinträchtigt habe, wenn man etwa den Zeitpunkt der ersten kämpfenden christlichen Kirche ausnimmt. Die Kunst wurde durch das Christenthum zur Religion und diese zur Menschheit zurückgeführt. Die von den Kirchenvätern oft angeführte Mythe vom Vogel Phönix paßt um so mehr hierher, da die christliche Kirche wirklich der Phönix war, aus dessen Asche sich die Kunst in verjüngter und verklärter Gestalt emporhob. Der in dieser vorherrschend gewordene Materialismus ward in einen erfreulichen Idealismus verwandelt, und der in der christlichen Kunst so charakteristisch gewordene Heiligenschein (Nimbus) enthält die Andeutung von etwas, was man bei Griechen und Römern in dieser Art nicht findet. Was die Kunst an Umfang, Reichthum und Mannigfaltigkeit etwa einbüßte, das gewann sie an Tiefe, Würde und Bedeutung reichlich wieder. Allein die ganze Behauptung kann nicht einmal als richtig zugegeben werden, indem sich leicht zeigen läßt, daß das Christenthum in eine Welt einführt, wovon kein Phidias und Zeuxis, kein Praxiteles und Lysippus jemals eine Ahnung hatten.

Man hat ferner behauptet, durch die christliche Religion habe die Kunst eine größere Einschränkung erlitten und sei auf einen weit kleinern Cyclus zurückgebracht worden. Gesetzt, dieß wäre der Fall, so müßte man mit dem Dichter sagen:

> Einen zu bereichern unter allen,
> Mußte diese Götterwelt vergehn,

und müßte sich über den Verlust des Mannigfaltigen durch die vollendete Einheit zu trösten suchen. Allein es bedarf dieses Trostes nicht, indem das Christenthum in seinen Dogmen und Mythen einen Reichthum von Kunststoff entfaltet, welcher dasselbe in den Stand setzt, mit der Religion der Griechen und Römer auch in dieser Beziehung jeden Wettstreit einzugehen. Vergl. Schillers Gedicht: „die Götter Griechenlands," in dessen Gedichten 1r Thl. 3. Ausg. Leipz. 1807. p. 286.

Welch einen unerschöpflichen Stoff bietet nicht, selbst abgesehen von allem Geschichtlichen, Christus als Versöhner und Weltheiland dar. Hier ist alles Erfreuliche und Erhebende, was das Alterthum in den helfenden Göttern darzustellen hat, in dem Alpha und Omega, dem Anfange und Ende des Glaubens vereinigt. Hier finden sich zusammen die Attribute von Phöbus, Apollo, Ganymed, von Aeskulap und Hermes ψυχοπομπός. In Christus ist, wie für die Dogmatik, so für die Kunst die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig und die ganze Menschheit in ihrer höchsten Vollendung und Verklärung. Das jetzt Gesagte drückt unter andern im Alterthume schon aus Irenaeus adv. haeres. l. II. c. 22., womit verglichen werden kann aus der neuesten Zeit: Göthe's Leben 3r Thl. p. 40 ff.

Demnächst liegt in dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre eine so reiche Kunstsymbolik, wie sie das heidnische Alterthum nicht aufzuweisen hat. Die Lehren von der Trinität, Menschwerdung, Versöhnung, Weltschöpfung, Angelologie und Dämonologie, Weltende und jüngstem Gerichte u. s. w. sind für den Dichter und Künstler eine unerschöpfliche Quelle neuer und fruchtbarer Ideen. Und gerade dieses Feld ist es auch, wo besonders in der neuern Zeit das classische Alterthum von der christlichen Kunst weit übertroffen worden ist. Miltons verlornes Paradies, Klopstocks Messias und Raphaels jüngstes Gericht können für die Poesie und Malerei als Beweise dienen.

Endlich bietet die heilige Geschichte in ihrem ganzen Umfange, wornach sie die Geschichte des A. und N. T. in sich begreift, eine Mannigfaltigkeit des Stoffes dar, welche weder durch die Iliade noch durch die Odyssee übertroffen wird. Aber selbst im engern Kreise des N. T. können die Schriften des Apostels Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu, als die eigentliche Urkunde der Kunstoffenbarung betrachtet werden. Aus dieser Quelle sind die lieblichsten Kunstproductionen vom guten Hirten, vom Weinberge des Herrn, vom Abendmahl und Fußwaschen, vom Leiden und Sterben Jesu, der mater dolorosa, kurz von allen Darstellungen, worin das rein Menschliche vorwaltet, hervorgegangen. Dagegen ist die Apokalypse eine reiche Bildergallerie des Idealen und Kolossalen. Die Scene ist im Himmel und der Kampf der himmlischen Mächte mit den Geistern der Bosheit, des Lichtes mit der Finsterniß, des Lebens mit dem Tode, wird in mannigfaltigem Bildern geschildert. Eine Parallele läßt sich auch hier mit dem gebildeten vorchristlichen Alterthume ziehen. Die vollendete Kunst der Griechen hatte in den Dichtern ihren Grund. Phidias gestand, daß er bei seinem so berühmten Jupiter allein den Homer zum Muster genommen habe, Valer. Max. III. c. 7. — Macrob. Saturn. V. 13. Quintil. XII. 10. Vergl. Büschings Geschichte der zeichnenden schönen Künste p. 22 ff. — Nikias und Polygnotus schöpften ihre Nekromantie allein

aus Homers Odyssee. Pausan. l. I. p. 866. Vergl. Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums. Wien 1776 p. 690.

Das Evangelium Johannes ist recht eigentlich das Evangelium der Maler, obgleich nicht dieser Evangelist, sondern Lukas der Vorsteher und Schutzheilige derselben geworden ist.

Die Apokalypse ist theils dem Ezechiel, theils dem Daniel, theils dem Aeschylus und Shakespeare zu vergleichen.

Aber auch die Schriften des Apostels Paulus enthalten eine Menge von Kunstideen, so wie die Apostelgeschichte mehr als einen Beitrag liefert, wodurch die Tradition von der Kunst, welche Lukas, der Verfasser dieses Buchs, geübt haben soll, unterstützt zu werden scheint. Bei dem großen Reichthume an poetischem und künstlerischem Stoffe also, welchen diese sämmtlichen Schriften darbieten, würde die Vernachlässigung oder Verachtung der Kunst unter den Christen ein schwer zu lösendes Problem seyn. Je allgemeiner der Gebrauch dieser Bücher verbreitet wurde, desto näher lag die Aufforderung zur Kunst. Ja es kann nichts natürlicher seyn, als den Uebergang der biblischen Geschichte von der Rhetorik zur Plastik. Vorzugsweise sind hierher zu rechnen die Ideen von der Auferstehung des Fleisches (1 Cor. 15.) vom Weltende und der Zukunft des Herrn, vom Weltgerichte 1 Thess. 5, 2 Thess. 2. — von der geistlichen Waffenrüstung wider die Dämonen, Epes. 6. u. s. w. Ferner gehören hierher Stellen, wie Röm. 8. 1 Cor. 12, 13. 2 Cor. 12. Act. 2, 10. u. a. St.

Aus diesem allen aber wird deutlich hervorgehen, daß die dem Christenthume gemachten Vorwürfe, als sei es schuld an dem Verfall der hellenischen Kunst und als sei der Kunststoff durch dasselbe verengt worden, völlig ungegründet seien.

III) Wahrscheinlicher Anfangspunkt, wo die Kunst in den Cultus der Christen überging, und Ursachen, die diesen Uebergang vorbereiteten und beförderten. — Es ist freilich schwer, genau zu bestimmen, wann ein gewisser Kunstsinn bei den frühern Bekennern des Christenthums sich zu zeigen anfing. Da aber hier mehr von den sogenannten zeichnenden Künsten, weniger von Plastik und Sculptur die Rede seyn kann, so haben wir Einiges hierher Gehörige bereits im Artikel: „Bilder in den Kirchen der Christen," Nr. II. p. 213 ff. angeführt. Wir führten dort das frühere Privatleben der Heidenchristen und das Beispiel einiger häretischen Parteien an, durch welche der Kunstsinn der Christen in etwas angeregt wurde. Kaum früher, als in das 2. und 3. Jahrhundert darf man wohl diese Erscheinung setzen. Wir bitten das dort Gesagte zu vergleichen und heben hier mehr das hervor, was im Schooße der rechtgläubigen Kirche selbst dazu beitrug, um die Kunst zu befördern, besonders, da wir in diesem Artikel noch einmal auf denselben Gegenstand zurückkommen müssen.

Im Allgemeinen kann man sagen, daß der Kunstsinn im Cultus der Christen sich von der Zeit an mehr zeigte, wo der größte Theil der Götterverehrer im Römerreiche zum Christenthume überging, also die Zeitperiode mit und unmittelbar nach Constantin. Diese neuen Glieder der Kirche Jesu brachten ihre Ansichten und Lieblingsmeinungen, besonders ihre sinnbildliche und symbolische Darstellung des Göttlichen,

mit herüber und suchten sie mit dem neu angenommenen Bekenntnisse in Verbindung zu setzen. Auch trugen zur Einführung, namentlich der zeichnenden Kunst, sehr viel bei die veränderten Maximen und Grundsätze der kirchlichen Gesetzgebung und einzelner berühmter Kirchenlehrer in Absicht auf bildliche Darstellung des Heiligen beim öffentlichen Gottesdienste. Man fürchtete in diesem Zeitraume weniger, der Hinneigung zum Juden- und Heidenthume durch den Bildergebrauch beschuldigt zu werden. Ja man fing allmälig an, durch kluges Accommodiren den Heiden das Christenthum annehmbar zu machen.

Wie die Kirchenlehrer die frühere jüdische Verwerfung mit der heidnischen Liebe zu sinnlichen Darstellungen zu vereinigen suchten, davon liefern einige Stellen des Athanasius († 373) einen Beweis. Denn unter seinen Fragen an Antiochus heißt die 39ste: „Da Gott „durch die Propheten gebietet, daß wir kein Werk von Menschenhänden „anbeten sollen, weshalb beten wir denn noch Bilder und das Kreuz „an, da dieses doch Werke der Künstler sind gleich den Götterbildern?" Die Antwort darauf lautet:

„Wir Gläubigen beten die Bilder nicht als Götter an nach Sitte „der Hellenen, sondern wir zeigen nur gegen das Urbild der Gemälde „unsre Zuneigung und die Liebe unsrer Seele; gleich den Juden, wel„che einst die beiden steinernen Tafeln und die goldenen gemeißelten „Cherubim anbeteten, doch nicht den Stein oder das Gold verehrten, „sondern den Herrn, auf dessen Befehl sie verfertigt worden waren. „Die Thoren, welche aus Verkehrtheit sich weigern, das Kreuz und die „Bilder anzubeten, mögen doch sagen: wie die heiligen Bilder durch „die Kraft des Herrn Salben ausgeschwitzt haben? Ferner, wie eine „leblose Bildsäule von einem Wurfspieße getroffen, sonderbarer Weise „Blut vergießen konnte? Und woher kam es, daß die Dämonen von „den Gräbern, Reliquien und Bildsäulen schreiend verjagt worden „sind? — Um aber die Thoren noch mehr zu überführen, so vernehmt „die Erzählung von einem Bilde, die uns die Väter hinterlassen ha„ben. In Jerusalem störte und quälte ein böser Dämon einen Mönch. „Eines Tages erschien ihm der Geist sichtbarlich und sagte: Wenn „du willst, daß ich dich nicht mehr beunruhigen soll, so verehre dieses „Bild nicht mehr und ich werde dich verlassen. (Dieß Bild war die „Gottesgebärerin.) Was können nun hierauf diejenigen antworten, „welche sich weigern das Bild des Herrn zu verehren?"

Die 41ste Frage heißt, indem sie von einem ähnlichen Gegenstande handelt: „Warum machen wir Christen alle Kreuze nach dem Vor„bilde des Kreuzes Christi, warum machen wir aber keine Nachbildun„gen von der heiligen Lanze, von dem Rohre oder dem Schwamme, „da diese Gegenstände doch sämmtlich so heilig sind, als das Kreuz?"

Antwort: „Wir verehren das Kreuz, welches aus zwei Hölzern „zusammengefügt ist; denn im Falle, wenn ein Ungläubiger uns ta„delt, daß wir das Kreuz verehren, so können wir die beiden zusam„mengefügten Hölzer wieder trennen und die Form des Kreuzes zerstö„ren, um es als bloßes Holz betrachten zu lassen und die Ungläubigen „zu überreden, daß wir kein Holz verehren, sondern das Bild des „Kreuzes. Bei der Lanze, bei dem Rohre, bei dem Schwamme kann „diese Zerlegung aber nicht vorgenommen werden."

Allein in dieser, übrigens Aberglauben und Leichtgläubigkeit verrathenden, Aeußerung zeigt Athanasius nur eine gewisse Accommodation; nicht aber seine wahre Ansicht; denn in seiner Schrift adv. gentes heißt es vielmehr: „Die Erfindung der Bilder rührt nicht von einem „guten, sondern von einem bösen Geiste her, was aber einen bösen „Ursprung hat, kann nicht gut seyn, sondern ist durchaus böse."

Diese und ähnliche Ursachen wirkten darauf ein, wie bildliche Darstellungen nach und nach in den Kirchen üblich wurden. Wir bitten auch hier den Artikel Bilder zu vergleichen.

Inzwischen blieben die Ansichten darüber noch lange getheilt und einigen Bischöfen mißfielen, andern gefielen die Bilder in den Kirchen. Serenus z. B., Bischof zu Marseille, ließ die Bilder aus den Kirchen werfen, weil sie von dem Volke angebetet wurden. Andere Bischöfe ließen die Bilder in den Kirchen häufig anbringen. So erzählt Gregor der Nyssäer von der Kirche Theodors, des Märtyrers, daß sie mit aus Stein gehauenen Zierrathen geschmückt gewesen sei, und daß Maler die Thaten des Märtyrers und seine Qualen der Reihe nach abgebildet hätten, um sie gleich, wie in einem Buche lesen zu können. — Welch ein großer Freund der Bilder Paulinus, Bischof von Nola († 431), war, haben wir in den Artikel: „Bilder in den Kirchen der Christen" gezeigt. Es gab also schon früh eine Art Bilderstreit unter den einzelnen Bischöfen, der sich hernach so eigenthümlich in der morgenländischen Kirche gestaltete. Vergl. dieses Handbuch 1r Thl. p. 218 ff. Welche andere Zweige der Kunst außer der sogenannten zeichnenden Kunst im christlichkirchlichen Leben Beachtung und Pflege fanden, wird sich besser in den einzelnen, dahin einschlagenden Artikeln nachweisen lassen.

IV) Einzelne Epochen, die sich in der christlich-kirchlichen Kunstgeschichte unterscheiden lassen, ihre Eigenthümlichkeit und Nachweisung der einzelnen Kunstzweige, die im christlichen Cultus Beachtung und Pflege gefunden haben. — Wie die Kunstgeschichte nicht nur im Allgemeinen, sondern auch der einzelnen Völker des Alterthums, der Aegypter, Griechen u. a., ihre besondern Epochen hat, welche von den Forschern dieses Faches längst bemerkt worden sind, so müssen auch in der christlichen Kunstgeschichte die verschiedenen Zeitalter der Blüthe und des Verfalls, der veränderten Grundsätze und des verschiedenen Geschmacks bemerkt werden. So schwierig das auch in vieler Hinsicht ist, so wird man sich doch nach den zerstreut vorkommenden Notizen im Allgemeinen leicht über folgende Perioden vereinigen können:

I) Vom Ursprunge der christlichen Kirche bis ins Zeitalter Constantins des Großen. II) Von Constantin dem Großen bis zum Untergange des abendländischen Kaiserthums. III) Vom Untergange des abendländischen Kaiserthums bis zum Bilderkriege. IV) Vom Bilderkriege bis zum Untergange des orientalischen Kaiserthums. V) Seit dieser Zeit bis auf unsre Tage. (Die neue Kunstgeschichte.)

I) Vom Ursprunge der christlichen Kirche bis ins Zeitalter Constantins des Großen. — Daß diese Pe-

riode, wie man gewöhnlich annimmt, nicht aller Kunst ermangelt habe, ist von uns bereits in den Artikeln: „Bilder in den Kirchen der Christen — Christusbilder — Kirchengebäude, Abschn. I." erwiesen worden. Die Kunst war jetzt schon vorhanden, nur konnte sie nicht öffentlich und ungestört hervortreten. Die Verborgenheit derselben kann in einem Zeitraum, wo die Kirche im Zustande der Erniedrigung und Verfolgung sich befand, nicht befremden. Nicht an öffentlichen Orten, auf den Marktplätzen, in Tempeln müssen wir jetzt die Denkmäler der christlichen Kunst suchen, sondern in den geheimen Zusammenkünften, worauf die christliche Religionsgesellschaft beschränkt war, und wo sich jene eigene Gattung von Hieroglyphik und Kryptotechnik ausbildete, wovon wir noch verschiedene Spuren übrig haben. Wäre die Kunst in diesem Zeitalter nicht bereits im christlich-kirchlichen Leben vorhanden gewesen, so ließe sich nicht erklären, wie sie im 4. Jahrhundert auf einmal mit solcher Großartigkeit und Vollendung hätte auftreten können. Vorübung und Vorbildung setzt dieß nothwendig voraus.

Die ersten Anfänge der Kunst dürften aber weniger in Jerusalem und Palästina, als vielmehr in Antiochien, Alexandrien, Ephesus, Korinth und andern berühmten Kunstsitzen, wo das Christenthum frühzeitig eine willkommene Aufnahme fand, zu suchen seyn. Man hat in diesem Zeitraume, wie wir bereits im Artikel Bilder 1r Bd. p. 215 gezeigt haben, die Kunst eher in den Schlupfwinkeln einiger häretischen Secten, als im Schooße der katholischen Kirche zu suchen, ein Beweis mehr von unsrer oft aufgestellten Behauptung, daß Sitten und Gebräuche der Häretiker nicht ohne wichtigen Einfluß auf die rechtgläubige Kirche geblieben seien. Auch die Kunst ging von den Häretikern zu den Katholikern über. In der Kürze findet man diesen Punkt gut beleuchtet in dem kleinern Compendium Augusti's: Die christlichen Alterthümer. Ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen von J. C. W. Augusti. Leipz. 1819 S. 206 ff. — Das Hauptverdienst der in der Mitte des 2. Jahrhunderts aus der nähern Verbindung der Juden- und Heidenchristen sich bildenden katholischen Kirche, war von doppelter Art. 1) Daß sie den starren Orientalismus, welcher alle Kunst für Götzendienst und Fleischeslust erklärte, entgegenwirkte und das Lebendige, Erheiternde und Belehrende, was die von den gebildeten Völkern des Alterthums hochgeachtete Kunst darbot, nicht menschenfeindlich und unfreundlich zurückwies, sondern für die weltbürgerlichen Zwecke des Christenthums dankbar benutzte; 2) daß sie die Ausartung der Kunst in ein leeres Spiel der Phantasie und in einen gefährlichen Aberglauben auf alle Art zu verhüten suchte. Auch hierin blieb sie ihrem Charakter treu, als Vermittlerin zwischen beide Extreme zu treten.

II) Die zweite Periode von Constantin dem Großen bis zum Untergange des abendländischen Kaiserthums (ungefähr vom Jahre 324—476) ist nun schon für die Kunst in mehr als einer Beziehung wichtig. Als Constantin den Entschluß gefaßt hatte, das Christenthum zur Staatsreligion zu erheben, brach auch für die christliche Kunst eine glänzende Morgenröthe hervor. Zwar schien der gegen das Heidenthum ausbrechende Haß zugleich einen Krieg wider die Kunst der Heiden angeflammt zu haben. In den

ersten Aufwallungen der Reaction zeigte sich auch wirklich ein stürmischer Geist in der Zerstörung der Tempel und Kunstdenkmäler. Dahin gehören vorzüglich die auf Befehl Constantins zerstörten Tempel. Euseb. de vit. Constant. III. c. 54 — 56. — Socrat. h. e. I. 18. — Die Bilderverbrennung Euseb. de vit. Constant. III. 53., vergl. Manso's Leben Constantins des Großen p. 115 ff. — Allein diese Periode ging schnell vorüber und man fing an, sich zu überzeugen, daß die bewunderten Kunstwerke der Alten auch zur Belehrung der Christen und zur Verschönerung ihres Cultus zweckmäßig und mit Vorsicht benutzt werden könnten. Die besten Bildnisse ließ Constantin in Constantinopel öffentlich ausstellen. Euseb. de vit. Const. III. 54—57. Socrat. hist. eccl. I. 16. Zosim. II. 31. — Ueber die Verbindung heidnischer Gebräuche mit christlichen, dem Bilde der *Τύχη* und des Reichsadlers mit dem Labarum, s. Euseb. hist. eccl. IX. 9. — De vita Constant. I. 30—31. II. 7 — 8. — Chronic. Alexandr. p. 286. — Manso p. 77—78. In der zweiten Periode erlangte die durch Constantin frei und öffentlich gewordene Kunst eine desto schönere Blüthe und Vollendung, je freier man sich von der alten Bedenklichkeit zu erhalten wußte, die Muster der Griechen und Römer nachzuahmen. Es konnte auch nichts natürlicher seyn, als daß die zum Christenthume übergetretenen Künstler ihre, aus der Mythologie hervorgegangenen und durch sie genährten Studien, nun auf christliche Objecte anwendeten. Aus dieser von nun an immer allgemeiner werdenden Vermischung der alten griechischen Ideale mit den neuen, welche das Christenthum in seinen Lehren und heiligen Gebräuchen darbot, ging für die Kunst ein neuer Himmel und eine neue Erde hervor. An die Stelle der alten Götter- und Fabellehre trat nun eine neue Mythologie, welche, der formalen Mannigfaltigkeit der Alten keinesweges entbehrend, auf einem weit festern Grund der Einheit und Harmonie ruhte. Die heidnische Kunst hatte kein höheres Ziel als die Apotheose, die christliche hat zu ihrer höchsten Aufgabe die Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις ἐνσάρκωσις*) gewählt. Dort wird dargestellt ein Theil, Attribut des Göttlichen (Stärke, Weisheit, Schönheit u. s. w.), hier ist die Fülle der Gottheit leibhaftig (*σωματικῶς*). — Von der engen Verbindung zwischen Dogmatik und Kunst findet man schon in dieser Periode mehrere Spuren, woraus der Beweis eines wechselseitigen Einflusses und einer gegenseitigen Bedingung hervorgehen. Man braucht nur an die Dogmen von der *παρθένος θεοτόκος* und den Streit über die Verehrung derselben und den gleichzeitigen Eifer in Beziehung auf die Dogmen von den Engeln, Heiligen u. s. w. zu erinnern. Abgesehen von dem dogmatisch-polemischen Interesse offenbart sich hier ein Streben und Bedürfniß, den christlichen Kunstcyclus zu erweitern, um nicht des Schönen und Zarten der Charitinnen und der Anadyomene zu entbehren. Im Artikel Marienfeste wird sich zeigen, wie das zeither Gesagte durch die seit der Mitte des 5. Jahrhunderts gewöhnlichen Marienbilder bestätigt wird.

Unter den Künsten, welche auf den Cultus unmittelbar sich beziehen, treten zuerst die Baukunst und Sculptur in einer größern Oeffentlichkeit und im höheren Style hervor. Constantin der Große gab nicht blos Befehl, die bisherigen Kirchen zu vergrößern, und die in der Decianischen Verfolgung verwüsteten auf öffentliche Kosten wieder

herzustellen, sondern er ließ auch neue Kirchen in einem großen und edeln Style aufführen, und mit allen Verzierungen und Utensilien reichlich versehen. Die von seiner Mutter Helena erbaueten und mit Reliquien reichlich beschenkten Kirchen kommen zuletzt doch auf Rechnung dieses Kaisers. Von den auf Constantins Befehl und Kosten neuerbauten und verzierten Kirchen handelt Euseb. de vita Constant. III. 25—45. 51—55. IV. 43—45. 46. 58. — Ejusd. histor. ecclesiastic. X. 2. — Manso's Leben Constantin's des Großen p. 112—14. — Vergl. in diesem Handbuche den Artikel kirchliche Baukunst 2r Bd. p. 404 ff.

Unter den nicht für kirchliche Zwecke bestimmten Kunstwerken dieses Zeitraums verdient das im kaiserlichen Palaste aufgestellte Bildniß des Kaisers, welches Eusebius in einer ausführlichen Beschreibung als ein Kunstwerk von hohem Werthe rühmt, besondere Aufmerksamkeit, weil dasselbe nicht nur mit dem λάβαρον (Labarum) versehen war, sondern auch mit einem andern Attribute, welches die künstlerische Benutzung der Apokalypse außer Zweifel setzt. Euseb. de vita Constant. M. l. III. c. 3. Vom Labarum vergleiche, was darüber im Artikel Kreuz gesagt worden ist. Zu einem andern Kunstwerke, das Constantin verfertigen ließ, waren die Vorstellungen aus der christlichen Religion hergenommen. Es war ein Springbrunnen, worauf oben ein Christus in Gestalt des guten Hirten stand. Wie früh das Kreuz schon als Symbol des Christenthums gebraucht wurde, wie es aber von Constantin zu einem allgemeinen Losungs- und Siegeszeichen gemacht wurde, wie ferner das Crucifix einer spätern Zeit angehöre, darüber haben wir bereits im Artikel Kreuz das Nöthige bemerkt.

Daß Rom nicht nur im Zeitalter Constantin's, sondern lange nachher noch seine Anhänglichkeit an die alte Religion und Kunst behauptete, ist eine bekannte Thatsache, und die kirchlichen Kunstdenkmäler, welche die Römer diesem Kaiser zuschreiben, sind durchaus apokryphisch. S. Schröckh's KG. Thl. 5. p. 126. — Die Gesandtschaft des Symmachus an den Kaiser Gratianus im Jahre 382, und die Wiederholung derselben an Valentinian und Theodosius I., um die Restitution der Victoria zu bewirken, verbunden mit dem um diese Zeit aufgekommenen Namen Paganismus, beweist hinlänglich die Hartnäckigkeit der Römer. Dennoch zählte Rom im Jahre 419 schon 26 christliche Kirchen, an welchen 70 Presbyter das geistliche Amt verwalteten. (Freilich eine Kleinigkeit gegen die neue Zeit, wo man in Rom gegen 400 Kirchen zählt. S. Kephalides Reise durch Italien und Sicilien 1r Thl. p. 140). Dagegen bewies Constantinopel ein edles Streben, seinen Ruhm, nicht nur eine Stadt christlicher Stiftung, sondern auch der vorzüglichste christliche Kunsttempel zu seyn, fortwährend zu behaupten. S. Heyne de priscae artis operibus, quae Constantinopoli extitisse memorantur, in Comment. Soc. Gotting. T. XI.

Der unter der Regierung Theodosius des Großen seit 392 vorzüglich in den orientalischen Provinzen des Reichs wüthende Tempelkrieg zerstörte mit den Tempeln zugleich eine Menge der trefflichsten Denkmäler. Auch hat seitdem die Bildhauerei nicht nur keine Fortschritte gemacht, sondern selbst an gutem Geschmacke verloren. Allein die Prophezeiungen des Symmachus, Libanius, Eunapius u. a. von

dem allgemeinen Versinken in Barbarei, sind eben so unerfüllt geblieben, als die Hoffnungen, welche sich das Heidenthum von Anbogestes und Eugenius auf kurze Zeit machte. Inzwischen haben doch in Beziehung auf dieses Zerstören gewichtvolle Stimmen sich so vernehmen lassen, daß die Angaben von der Tempel- und Kunstzerstörung gar sehr übertrieben waren, und daß der Verlust der in dieser Periode zerstörten Kunstdenkmäler eben nicht so sehr zu beklagen sei. Vergl. Petr. Erasm. Müller commentatio historica de genio, moribus et luxu aevi Theodosiani P. II. Gotting. 1798. p. 167. — Leop. Cicognara Storia della Scultura. Vol. I. Venet. 1813. l. I. c. 6. p. 92 seqq.

Den ersten Versuch einer öffentlichen Benutzung der Kunstwerke zur Belehrung und Erbauung des Volks finden wir im Anfange des 5. Jahrhunderts. Paulinus von Nola ließ in der von ihm im Jahre 402 zu Ehren des Märtyrers Felix erbauten prächtigen und mit bedeckten Gängen umgebenen Kirche biblische Geschichten abmalen und mit Erklärungen und Denksprüchen versehen, um das zu dem Grabe des Märtyrers pilgernde Volk durch anschauliche Beispiele der Frömmigkeit zu belehren und zu erheben. Zugleich liefert aber auch die ausführliche Beschreibung dieser merkwürdigen, mit Marmoraltären und Musivarbeit reich gezierten Kirche einen höchst willkommenen Beitrag zur christlichen Kunstgeschichte. Paulini Nolani epist. 52. p. 206 seqq. — Carm. XXIV. 362 seqq. 552 seqq. — Schröckh's KG. Thl. 7. p. 125—26.

Dritte Periode. Vom Untergange des abendländischen Kaiserthums bis zum Bilderkriege (von 476—726). — Zwar schien die große politische Zerrüttung, welche seit der Völkerwanderung und dem Untergange des abendländischen Kaiserthums im Oriente und Occidente herrschte, den Fortgang der Kunst mächtig zu hemmen. Dennoch waren die Folgen dieser Umwälzung schnell vorübergehend und im Ganzen nicht so nachtheilig, als man allgemein angenommen hat. Es ist nämlich von mehrern Sachkennern der neuern Zeit erwiesen worden, daß die Invasion der Gothen gar nicht so verderblich wirkte, als ehemals behauptet wurde. Die lange Herrschaft des Ostgothenkönigs Theodorich über Italien (seit 493) war, unter Cassiodor's Leitung, der Kunst sehr günstig, ja, die Sorgfalt für dieselbe ward sogar durch ein besonderes Institut gesichert. Selbst die Longobarden haben der Kunst Beschäftigung gegeben. J. Procop. de bello Gothico. l. IV. c. 22. — Cassiodor. Fornal. var. l. VII. c. 15. — Ammian. Marcellin. XVI. c. 6. Valesius giebt folgende Erklärung: Centurio nitentium rerum, i. e. qui signorum et statuarum ex aere ac marmore in urbe curam gerebat, noctuque cum militibus observabat, ne quis ea confringeret aut mutilaret. Winckelmann's Geschichte der Kunst des Alterthums. Wiener Ausg. 1776 p. 272 ff. Vergl. Fiorillo Thl. 1. p. 23 und 24.

Auch jetzt blieb Constantinopel das berühmteste Asyl der Kunst. Die vom Kaiser Justinian I. aufgeführten Gebäude übertrafen an Zahl, Größe und Pracht alles, was bisher seit Hadrians Zeiten geleistet worden war. Die von ihm wieder hergestellte Sophienkirche zu Constantinopel galt für das größte Meisterstück christlicher Baukunst und ist in den neuern Zeiten nur durch die St. Peterskirche in Rom übertroffen worden, so wie man sie im Alterthume nur mit dem Salomo-

nischen Tempel, dem Jupitertempel zu Athen und Olympia und dem Dianentempel zu Ephesus zu vergleichen wußte. Merkwürdig bleibt auch ein Verbot des zweiten Trullanischen Concils im Jahre 692 (unter Justinian II.) in Betreff der christlichen Malerei als ein seltener Beweis, daß die kirchliche Gesetzgebung für die Kunst ein Regulativ aufstellte. — Procopius de aedificiis Justiniani libri VI. p. 206. Edit. Venet. 1729. Fol. — Conc. Trullan. II. can. 81. — Mansi Collect. Tom. XI. p. 922 seqq.

Aber auch Rom hatte in diesem Zeitraume, obgleich unter ungünstigen Umständen, nicht unbedeutende Fortschritte gemacht. Nach Ciampini sind die ältesten Kirchen des heutigen Roms, deren edler Styl und Verzierung am meisten bewundert wird, in der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert erbaut worden. Das Zeitalter Gregors des Großen zeigte viel Kunstsinn in zweckmäßiger Decoration und in Anordnung einer glänzenden Liturgie. Auch wurde die Schreibkunst, besonders aber der Kirchengesang, vervollkommet. Die große Kunstplünderung, welche Rom vom Kaiser Constans II. im Jahre 663 erfuhr, läßt einen sichern Schluß auf den römischen Reichthum machen, zumal da der Ueberrest noch immer so ansehnlich war. Als in diesem Zeitraume zu Rom aufgeführte Kirchen führt Ciampini Vet. Monum. Rom. Vol. I. namentlich die von Chiesa San Sabina, S. Maria Maggiore, San Paolo fuor della mura, S. Giovanni in Laterano an. Vergl. v. Wiebekings Vorlesung über die vorzüglichsten nach Christi Geburt in Europa eingeführten Baustyle u. s. w. S. Tübinger Kunstblatt 1818. Nr. 18. p. 21. 71. 72. — Ueber Gregors des Großen Thätigk. für die Kunst s. Fiorillo's Geschichte der zeichnenden Künste 1r Thl. p. 35 — 37. — Pauli Diaconi de Gestis Longobard. l. V. c. 11. 13., vergl. Eginhardi de vita Caroli M. c. 26. (Kunstwerke aus Rom und Ravenna entführt und nach Aachen versetzt).

Der vierte Zeitraum. Vom Bilderkriege bis zum Untergange des orientalischen Kaiserthums und der Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste in Europa. Ungefähr von 730—1453 ein Zeitraum von 723 Jahren. — Dieser Zeitraum beginnt mit zwei höchst merkwürdigen, aber der Kunst gleich verderblichen Erscheinungen, nämlich der schnellen Ausbreitung des Islamismus und des Bilderkrieges und endigte mit der großen durch den Islamismus herbeigeführten Katastrophe im 15. Jahrhunderte, wodurch die kunstliebende Hauptstadt der griechisch-orientalischen Christenheit in die Hände asiatischer Barbaren gerieth, welche aller Kunstidealität Hohn sprachen und das Heiligthum des Alterthums mit Füßen traten. So ungerecht es seyn würde, der griechisch-orientalischen Kirche alle Schuld dieses verhängnißvollen Ereignisses beizumessen (wiewohl die innere Zerrüttung durch den Monophysiten- und Monotheletenstreit viel zur schnellern Ausbreitung des Islamismus beigetragen hat), so wenig läßt sich doch in dem Bilderkriege die Ehre derselben retten. Jener rasche Uebersprung von einem Extreme zu dem andern, deren erstes der Kunst in eben dem Grade verderblich war, in welchem das zweite zu einem dumpfen und seelenlosen Aberglauben hinleitete, ist der härteste Vorwurf, welchen die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag noch nicht

von sich hat abwehren können. S. Spanhemii Histor. imagin. p. 171 seqq. — Richtet man dagegen seinen Blick auf die abendländische Kirche, so muß man den schönen Mittelweg zwischen beiden Extremen, und die Festigkeit, womit man bei den angenommenen Prinzipien verharrte, mit Hochschätzung anerkennen. Jedoch hat auch hier die Persönlichkeit ihre Rechte behauptet, und die Politik ist nicht ohne Einfluß auf diese kirchlich=artistische Angelegenheit geblieben, so wie auch hier einzelne Beispiele von Inconsequenz vorkommen. Die Beschlüsse der Frankfurter Reichssynode (794) und die Capitularien Carls des Großen enthalten die Grundsätze, wodurch die abendländische Kirche sich eben so sehr vor Aberglauben, als vor Kunstfeindschaft sicher gestellt hat. Der Bilderdienst erhielt auch hier zuweilen die Oberhand, aber mehr als Mißbrauch im Einzelnen, und ohne jemals, wie in der griechischen Kirche durch ein besonderes, zu diesem Behufe gestiftetes Fest der Orthodoxie (im Jahre 842) kanonisirt zu werden.

Wenn auch durch die Kreuzzüge keine so große Kunstrevolution, wie Viele geglaubt haben, bewirkt wurde, so sind dennoch diese Unternehmungen nicht ohne Einfluß auf die Kunst geblieben. Die abendländische Baukunst (wie wir bereits in dem Artikel kirchliche Baukunst bemerkt haben), erhielt in den Ländern des griechischen Kaiserthums und der Sarazenen neue Formen, wovon noch jetzt häufige Spuren in den Kapellen und Thürmen (welche nach Art der arabischen Minarets construirt sind) gefunden werden. Uebrigens kam durch diese Expeditionen eine große Zahl von Reliquien und religiösen Kunstproducten aller Art nach Europa. Vergl. Mailly Esprit de Croisades Tom. I. p. 38 seqq. — Fiorillo's Geschichte der zeichnenden Künste 1r Thl. p. 64 ff.

Die fünfte Periode beginnt mit der Wiederherstellung der Wissenschaften oder der Eroberung Constantinopels durch die Türken (1453) und schließt gleichsam die alte Kunstgeschichte. — Von jetzt an zeigen sich die zeichnenden und bildenden Künste in ihrer höchsten Vollendung, welches sich jedoch bequemer und passender in den Artikeln Malerei, Sculptur u. a. zeigen lassen wird. Für Italien und Rom bringt die Katastrophe durch Constantinopels Sturz in jeder Hinsicht große Vortheile, und die letzten Reste griechischer Kunst und Wissenschaft finden in Italien eine freundliche Aufnahme und Pflege. Unter den römischen Päpsten, deren frühere Verdienste um die Kunst der Bibliothekar Anastasius ausführlich schildert, sind mehrere, welche durch die That bewiesen, daß der Sinn für das Edle und Schöne aus Rom nicht gewichen war. In diese Classe gehören Nicolaus V. und Pius II. (Aeneas Sylvius). Auch Leo X. hat durch seine Liebe für die Kunst, das Eigenthum aller Mediceer, die gerechten Vorwürfe, welche seine Regierung in Beziehung auf die Hierarchie treffen, gar sehr gemildert. S. Anastasii Biblioth. — Muratori scriptor. rer. Italar. Vol. III. p. 1. p. 141 seqq. — Jagemann's Geschichte der freien Künste und Wissenschaften in Italien. 2 Bde. p. 585 ff. — Fiorillo's Geschichte der zeichnenden Künste 1r Thl. p. 40. 60 ff.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das zeither Gesagte und stellen die Frage auf: „Welche Künste im Cultus der Christen beson=

„dere Pflege gefunden haben?" so können wir, wenn wir zur Kunst im weitern Sinne auch die Wirkung des Wortes rechnen, in wiefern es unter der Herrschaft geläuterter Einsichten vermittelst des Gefühls und der Einbildungskraft religiöse Bildung, frommen Sinn und fromme Begeisterung wirkt, alphabetisch geordnet, folgende rechnen: 1) Baukunst, kirchliche, 2) Bildhauerei und Sculptur, 3) Hymnologie und Psalmodie (religiöse Dicht- und Singkunst), Homiletik (geistliche Redekunst), 4) Malerei, 5) Musik (Instrumentalmusik), Schreibekunst. Nr. 1. 3. und 4. haben bereits in besondern Artikeln ihre Berücksichtigung gefunden, theils wird dieß mit Malerei, Musik, Sculptur und Schreibekunst in künftigen Artikeln der Fall seyn.

V) Einfluß der Reformation auf das Leben der Kunst im christlichen Cultus und der darauf gegründete Vorwurf, als habe die Kunst im Protestantismus ihr Grab gefunden. — Man hat der Reformation den Vorwurf gemacht, daß sie den zeichnenden und bildenden Künsten eine Aufmunterung und Unterstützung entzogen habe, welche sie vorher von der herrschenden Kirche reichlich genossen. Und dieß kann auch wohl nicht ganz geleugnet werden. Bleibt man nur bei dem einzigen Grundsatze stehen, daß die Reformatoren bemüht waren in Lehre und Ritus alles, so viel wie möglich auf die Einfachheit der frühern christlichen Kirche zurückzuführen, daß sie den an Abgötterei grenzenden Mißbrauch der Bilder in der Kirche vor Augen hatten und diesen eben so verabscheuten, wie die ersten Christen die Idololatrie ihrer heidnischen Zeitgenossen, so läßt sich schon daraus erklären, wie die zeichnenden und bildenden Künste im protestantischen Cultus weniger Beachtung erfuhren. Protestantische Kirchen ohne alle Ausschmückungen der Kunst, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten der Christen gewesen waren, andere nur überaus mäßig mit denselben geziert und nie mit neuen angefüllt; die seltnere Stiftung neuer Kirchengebäude, das gänzliche Wegfallen von Bildern oder Bildsäulen der Heiligen und so vielen andern sinnlichen Gegenständen oder Denkmälern der Andacht, alles dieß war gerade das Gegentheil von dem, was Tausenden von Künstlern in der römischen Kirche Beschäftigung, Nahrung und Nacheiferung ertheilt hat und noch ertheilt; ja was die Künste selbst der Vollkommenheit genähert hat. Erwägt man dieß, so scheinen auf den ersten Anblick diejenigen Recht zu haben, welche in der Reformation das Grab der Kunst finden. Allein die Sache gewinnt sogleich eine andere Ansicht, wenn man folgende drei Punkte erwägt:

1) Ist ein Cultus mehr vorzuziehen, der nur auf Gefühl und Phantasie berechnet ist, oder der auch Geist und Herz in Anspruch nimmt?

2) Ist es denn immer die ächte und vollendete Kunst, die im äußern Gottesdienste der römischen Kirche Pflege findet?

3) Ermangelt denn die protestantische Kirche alles Kunsteinflusses?

Die erste Frage betreffend, so ist es allerdings wahr, daß ein Cultus, durch die Reize der Kunst versinnlicht, die Andacht mehr anfeuert, als ein größtentheils geistiger, hauptsächlich nur zum Verstande und Herzen sprechender Cultus. Der brennende Eifer, mit welchem jener seine Anhänger an sich zieht, ist jedoch nur eine Frucht der Einbildungskraft, und verschwistert sich damit der unselige Wahn des Opers

iti, so zerstört er alle intellektuelle und sittliche Einwirkung der
ion, wie dieß ja das Leben der niedern Stände in der römisch-
lischen Christenheit, besonders in Italien, zeigt. Der geistig-
he Cultus der Protestanten, der besonders durch die Kraft des
digen Wortes in Predigt, Gesang und Gebet jene Gottesverehrung,
ie Jesus im Geiste und in der Wahrheit fordert, erzielen soll,
dem wesentlichen Inhalte des Christenthums, wie er in den
iften des N. T. vorliegt, immer an angemessensten seyn und den
rungen einer gebildeten Vernunft am meisten entsprechen. Auch
er protestantische Cultus seine Wirksamkeit Jahrhunderte hindurch
rt und die theilweise Unkirchlichkeit unsrer Tage (die jedoch die
tantische Kirche auch mit der katholischen theilt), läßt sich aus
andern Ursachen erklären, als aus der Beschaffenheit der kirchli-
Gottesverehrung.

Anlangend die zweite Frage: „Ist es denn immer die ächte und
ndete Kunst, die im äußern Gottesdienste der römischen Kirche
ge findet?" so läßt sie sich entschieden verneinen. Wohl mag
en, der Hauptsitz des römischen Katholicismus, reich an ausgezeich-
Werken der Malerei und Sculptur seyn und den Namen des
landes mit allem Rechte verdienen, wohl mögen die größern
te der römisch-katholischen Christenheit bedeutende Kunstschätze auf-
n können; aber vergleicht man dieß mit der Masse des Geschmack-
und Stümperhaften, das sich von Malerei und Bildhauerei in
neisten Kirchen in kleinen Städten und auf dem Lande findet,
rd man auch hier leicht enttäuscht. So verhält es sich auch mit den
nnten Hochämtern in der römischen Kirche, wo Ton- und Ge-
unst sich oft zu ausgezeichneten Kunstleistungen vereinigen. Sie
n nur in größern Städten Statt, wo sich Bischofssitze befinden
er bei weitem größere Theil des christlich-katholischen Volks ent-
ihrer.

Endlich läßt sich auch die Frage nicht völlig bejahend beantworten,
er protestantischen Kirche aller Kunsteinfluß fehle. Die Kanzelbe-
nkeit, die religiöse Dicht- und Tonkunst haben mehr oder weniger
en Kirchen des Protestantismus, besonders aber in der evangelisch-
ischen Kirche, Beachtung und Pflege gefunden. Wir haben dieß
n Artikeln Homilie, Hymnologie u. a. zu zeigen gesucht, und
egeistert Luther über zweckmäßiges Predigen, über Gesang und
! (deren Freund und Kenner er war), ja wie er selbst über den
chen Bildergebrauch mild und vernünftig urtheilte, ist von uns
n dahin einschlagenden Artikeln mehrmals erwähnt worden. In
unstleistungen, die sich auf geistliche Beredsamkeit, auf religiöse
kunst, auf kirchlichen Gesang und kirchliche Musik beziehen, hat
heilweise über andere Schwesterkirchen die evangelisch-lutherische
gestellt, am meisten ragt sie also hier über die römische Kirche
. Im Gebiete der Kanzelberedsamkeit, der Hymnologie, der
chen Musik, kann sie eine weit größere Zahl berühmter Namen
n, als jede andere Kirche. Ja, was das Wichtigste ist, diese
segnungen sind recht eigentlich ins Volksleben übergegangen. Wer
hier nicht an unsre Gesangbücher und an die trefflichen Melo-
ieler Kirchenlieder? Jene, nebst der Bibel, sind die selten man-

gelnden Andachtsbücher auch in der Hütte der Niedrigkeit und Armuth, und oft wird durch den Kirchengesang der Freund kirchlicher Erbauung selbst in der kleinsten Dorfkirche gerührt und erhoben. Diesem zufolge dürfte man wenigstens in einiger Beziehung den Vorwurf, als mangle aller Kunsteinfluß in der protestantischen Kirche, beseitigen können. Besonders aber dürfte dieß von der Kirchengemeinschaft der Lutheraner gelten.

VI) **Kunstleben in der christlichen Welt unsrer Tage.** — Was die römisch-katholische Kirche anbetrifft, so ist sie zwar ihrer Kunstliebe für kirchliche Zwecke treu geblieben. Allein selbst Italien scheint mehr von dem Reichthume der Vorzeit zu zehren, als daß es neue Kunstschätze zu Tage förderte. Wohl dauert das eifrige Künstlerstudium an den Meisterwerken der Kunst auch jetzt noch fort. Aber große Genies und eminente Talente kann die neuere Zeit in diesem Fache nicht aufweisen. Doch gehört auch dieß hier noch weiter zu Sagende mehr zu den einzelnen Artikeln Malerei und Sculptur.

Traurig besonders sieht es mit der Pflege der Kunst im Cultus der griechischen Kirche aus. Fast allen christlichen Kirchen steht sie hier nach. Ihre Vernachlässigung der Predigt, ihr eintöniger, nur von Diaconen und Chorknaben verrichteter Gesang, ihre ärmlichen Kirchengebäude und der Mangel an wissenschaftlicher Bildung — alles, alles erinnert auch hier an ein tiefes Versunkenseyn in Barbarei; und auch die neusten Reisenden, die sich den griechischen Cultus zum Gegenstande ihrer Beobachtung wählten, wiederholen dieß Urtheil von beiden Kirchen in der Türkei und in Rußland, wenn man im letztern Reiche Haupt- und größere Städte ausnimmt.

Was nun den Cultus der Protestanten betrifft, so ist es eine eigenthümliche Erscheinung, daß man in der neuern und neusten Zeit die Kunst wiederum mehr in derselben hat einführen wollen, und zwar meistens in der Absicht, um der hin und wieder überhand genommenen Unkirchlichkeit entgegen zu wirken. Besonders ist hier die reformirte Kirche und wohl auch nicht mit Unrecht angeklagt worden. Es sind in der neusten Zeit zwei kleine Schriften erschienen, die diesen Gegenstand wieder aufnehmen. Die eine, von Carl Meyer, über das Verhältniß der Kunst zum Cultus, ein Wort an alle gebildeten Verehrer der Religion und der Kunst, Zürich 1837 faßt mehr die reformirte Schweiz ins Auge, thut aber zugleich auch Vorschläge, die von vielseitigem Nachdenken über diesen Gegenstand und von Sachkenntniß zeugen; die andere, von Wohlfahrt (s. oben) faßt den Gegenstand allgemeiner und hofft durch Zuziehung der Kunst im weitern Umfange den öffentlichen Gottesdienst wieder mehr zu heben. Ob nun gleich der Verfasser dieser gut geschriebenen Schrift in mehr als einer Beziehung seinen Beifall nicht versagen kann, so glaubt er doch, daß diese Zuziehung der Kunst das Uebel nicht allein zu heilen im Stande sei. Er lebt an einem Orte, wo vieles factisch bereits besteht, was Herr Wohlfahrt für den äußern protestantischen Cultus wünscht, und wo man, wenn auch nicht in dem Grade, wie in andern größern Städten, doch über Unkirchlichkeit klagen muß. Darum scheint es sich mehr zu handeln, den erstorbenen, religiösen Sinn in unserm Volke wieder zu bele-

ben, die höhern Stände an ihre Pflicht zu erinnern, auch durch die Theilnahme an der kirchlichen Gottesverehrung denen, die unter ihnen stehen, ein gutes Beispiel zu geben und eine ernste Kirchenpolizei einzuführen, die den verhältnißmäßig so wenigen Stunden der öffentlichen Gottesverehrung die gebührende äußere Achtung sichert. Wer dieß zu bewirken im Stande wäre, würde nach des Verfassers Ansicht auch ohne eine vielseitige Kunsthülfe seinen Zweck erreichen. Jedoch ist er allerdings auch der Meinung, daß selbst im Cultus der Lutheraner mehr heilige Symbolik, mehr äußere Adoration, mehr Abwechselung und Kürze seyn sollte.

8.

Lanze.

Das Fest der Lanze und Nägel Christi (Festum lanceae et clavorum) am 16. April.

Literatur. Monographien. Jo. Henr. a Seelen de festo lanceae et clavorum. Flensburg 1715. 4.; vermehrt in seinen Miscellan. P. I. p. 339—414. Lübeck 1734. 8. — Jac. Gretser syntagm. de sanctis reliquiis et regalibus monumentis, praesertim quatruplici lancea Dominica etc. Ingolst. 1618. c. 4. und 7. — En. Swanten diss. de lancea militari, qua Christi latus perfossum. Rostock 1686. 4. — Girb. Voet diss. de perfosso latere Christi, hab. a. 1637 in sein. Disputt. theol. select. P. 2. p. 195—227. Utr. 1655. 4. — Casp. Sagittarii diss. de lancea, qua perfossum Christi latus im Thesaur. theol.-philol. Tom. 2. p. 381—387. Amsterd. 1702. Fol.

Allgemeinere Werke. Hospinian. de origine Festor. christianor. p. 78. — Augusti's Denkwürdigkk. 3r Thl. p. 296 ff. — Baumgarten's Erläuterung der christlichen Alterth. §. 56. (ist mit am ausführlichsten). — Binterim aus dem unten angegebenen Grunde erwähnt diesen Tag gar nicht.

In der Periode der christlichen Zeit, wo die Reliquienverehrung (s. den Artikel Reliquien) besonders beliebt war, spielten besonders auch die Lanze, der Speer, mit welchem die Kriegsknechte Jesum in die Seite gestochen hatten, und die Nägel, mit welchen seine Füße ans Kreuz geheftet wurden, eine große Rolle. Man vergleiche über die Sage von der Auffindung dieser Lanze im Zeitalter der Kreuzzüge Schröckh's KG. Thl. 25. p. 72 und 83. Ein Stückchen, ein Splitter von dieser Lanze, ein einzelner der genannten Nägel galt als ein wichtiges Heiligthum. Wollte man der hierher gehörigen Sagengeschichte Glauben beimessen, so müßte diese Lanze nach den vorhanden seyn sollenden Splittern stärker als ein Eichbaum gewesen seyn, und man würde die vorgeblichen Nägel nach Centnern wiegen können. Der sonst gelehrte und treffliche Kaiser Carl IV. gehörte dennoch unter die größten Reliquienverehrer und hatte mit großem Kostenaufwande eine unglaubliche Menge der seltensten und kostbarsten Reliquien zusammengebracht, womit er seine Capellen und Schlösser zu Prag und Karlstein anfüllte. S. Wenz. Hageck's böhmische Chronik p. 577. — Pelzel's Kaiser Carl IV. Thl. I. p. 277. Thl. II. p. 506 ff. Für die größte

arkeit darunter hielt er die Ueberreste des Speeres, womit in die Christi gestochen worden (angeblich von Longinus) und die Nä= womit Christus ans Kreuz geheftet ward. Diese Seltenheiten der Kaiser im Jahre 1350 von dem Markgrafen Ludewig von denburg erhalten, und den Papst Innocentius VI. um die Stif= eines besondern Festes zunächst für Böhmen und Deutschland n, welches dieser auch im Jahre 1354 bewilligte. In Raynald. Annal. ad a. 1354 n. 18. heißt es hierüber: Exstant Inno- i literae ad Carolum hoc anno datae, quibus sacra illa inicae passionis monumenta in altari venerationi im, quorum pietas sacris etiam indulgentiis aucta est, ex- idi solemni die recurrente potestatem contulit. Decretum i Caroli precibus ab Innocentio Festum diem ad recolenda illa pignora memorat Henric. Rebdorfius (Annales ad a. 1350 t. Germanic. ed. Struv. Tom. I. p. 637). Vergl. dessen Annal. n. 15. wo auch der vielen Reliquien erwähnt wird, welche Sul= Bajazeth aus Mohameds II. Schatzkammer, dem Papste Inno= VIII. zum großen Aergerniß vieler Rechtgläubigen schenkte. In ers und Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthü=). 269 wird folgende Strophe auf dieses Factum angeführt:

Ave ferrum triumphale
Intrans pectus tu vitale
Coeli pandis ostia!
Foecundata in cruore
Felix hasta: nos amore
Per te fixi saucia.

er man aber in den hymnologischen Schriften keine Nachricht nähere Auskunft findet. Es ist nämlich dieses Fest seiner ersten ung gemäß blos ein provinziales für Böhmen und Deutschland ben, und daher sucht man es in den römischen Calendarien und arien vergebens. Mit der Feier dieses Festes in unsern Tagen es sich verhalten, wie wir im Artikel Feste der Christen p. 98 kt haben.

9.

Lectoren

in den kirchlichen Versammlungen der frühern Christen.

I. Ursprung der Lectoren. II. Ehrenvoller Begriff, den man anfangs mit diesem kirchlichen Geschäfte verband, und wahrscheinlicher Grund, warum diese Verrichtung dennoch in der morgen= und abendländischen Kirche auf die sogenannten Ordines minores überging. III. Ordination und Verrichtungen der Lectoren. IV. Fortdauer dieses Kirchenamtes in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Jo. Andr. Schmidt de primitivae ecclesiae lectoribus illustrib. Helmst. 1690. — Paul Paulsen de lectoribus veteris ecclesiae judaicae et christianae. — Bingh. l. l. Vol. II. p 29. — Baumgartens Erläuterungen der christl. Alterth. p. 129 ff. — Schöne's Geschichtsforsch. 3r Bd. p. 108. — Augusti's Denkwürdigkk. zerstreut an mehrern Stellen, z. B. 6r Bd. p. 153 ff. 9r Bd. p. 431—449. 11r Bd. p. 229 ff. — Binterim's Denkwürdigkk. 1r Bd. da, wo von den ordinib. minorib. die Rede ist.

I) Ursprung der Lectoren. — Selbst Schriftsteller aus der römischen Kirche gestehen ein, daß Lectoren als eine besondere Abstufung der niedern Kleriker in den ersten zwei Jahrhunderten gar nicht Statt gefunden haben. Bona rer. liturg. l. 1. c. 25. n. 17. — Tertullian de praescript. c. 41. und Cyprian in seinem 24. und 29. Briefe erwähnen der Lectoren zuerst als einer besondern Gattung der Kirchendiener. Anfangs verrichteten die Lehrer dieß Geschäft selbst. Constitut. apost. l. 2. c. 57. Hieron. ep. 48. Conc. Vasense can. 2. Sozom. l. 7. c. 19. und das Vorlesen der heiligen Schrift, besonders der Abschnitte, die man zum Meßcanon ausgewählt hatte, behielten sich die höhern Kleriker, wenigstens hin und wieder auch spät noch vor. (S. die Artikel Presbyter und Diacon.) Nur die übrigen Abschnitte der Bibel, die außer der Abendmahlsfeier, etwa, während daß sich die Gemeinde versammelte, nach der Folge des ganzen A. und N. T. verlesen wurde, scheinen durch besondere Lectoren abgelesen worden zu seyn. Nimmt man aber auch hier an, daß in den christlichen Versammlungen die jüdische Synagoge ein Vorbild war, so konnte in

ſer Beziehung viel Freiheit herrſchen. Dort las nicht nur der Prie=
r und Levit, ſondern der Synagogenvorſteher forderte auch Privat=
:ſonen zum Leſen auf, entweder um ſie zu ehren, oder weil ſie eine
'ondere helltönende Stimme beſaßen. Cfr. Lightfoot harm. p. 479.
aher fehlt es nicht an Nachrichten in den erſten chriſtlichen Jahrhun=
:ten, daß hin und wieder auch gemeine Chriſten das öffentliche Vor=
en verrichteten und aus Socrat. Kirchengeſchichte l. 5. c. 22. lernt
ın, daß zu Alexandrien ſelbſt Catechumenen dazu gebraucht wurden.
araus läßt es ſich auch erklären, wenn ſelbſt zu der Zeit, wo eigent=
;e Lectoren ſchon erwähnt werden, dennoch das Vorleſen bibliſcher
ſchnitte bald dem Biſchofe, bald dem Presbyter und Diacon zuge=
rieben wird. Es konnte nämlich darüber an verſchiedenen Orten
ıe verſchiedene Obſervanz Statt finden, oder die höhern Kleriker
ınten ſich nur das Vorleſen der bibliſchen Lectionen bei gewiſſen
erlichen Abtheilungen des öffentlichen Gottesdienſtes oder an eigen=
ümlichen Feſttagen vorbehalten.

II) Ehrenvoller Begriff, den man Anfangs mit eſem kirchlichen Geſchäfte verband. — Daß man es
; eine Auszeichnung betrachtete, Lector zu ſeyn, ergiebt ſich

a) daraus, daß Cyprian und andere Biſchöfe des höhern Alter=
ıms im dritten und zu Anfange des 4. Jahrhunderts in Zeiten der
ıriſtenverfolgung Confessores dazu erwählten, die um ihrer erduldeten
iden willen in großem Anſehen ſtanden,

b) daß ſich auch die vornehmſten und angeſehenſten Gemeindeglie=
: eine Ehre daraus machten, die Stelle eines Lectors zu vertreten
er ihre Kinder dazu brauchen zu laſſen. So iſt z. B. Julianus
ɔoſtata und ſein Bruder Gallus zu Nicomedien, da ſie in der Nach=
rſchaft auf einem Landgute erzogen wurden, bei hohen Feſttagen und
oft ſie ſich in der Stadt befanden, als Lector gebraucht worden.
ocrates KG. l. 3. c. 1. Sozom. l. 5. c. 2. Gregorii Nazianz.
vectiva 1. in Julian. — Da, außerordentliche Zeiten der Verfol=
ng ausgenommen, das Geſchäft des Vorleſens ſehr einfach war, ſo
ihlte man dazu oft auch ganz junge Leute, zuweilen ſelbſt die Kinder
: vornehmſten Gemeindeglieder, wenn ſie beſondere Verdienſte um
: Gemeinden hatten. Conc. Carthag. 3. can. 4. Vasense can. 41.
'ormatiense a. 868. can. 68. Ennodius, Biſchof zu Ticinum, ver=
hert daher, daß ſein Vorgänger Epiphanius im ſiebenten Jahre ſchon
ctor geweſen ſei. An mehrern Orten in der abendländiſchen Kirche
ıren auch ſogenannte scholae lectorum üblich, wo der Lehrer, der
dieſem Leſen Anleitung gab, primicerius ecclesiae hieß. Dieſer
ıt gewöhnlich mit ſeinen jungen Anagnoſten auf und half ihnen im
ıthigen Falle beim Vorleſen ein. Cfr. Lebradius ad Carolum Ma-
ıum. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß man Kinder auch deshalb zu
:ſen kirchlichen Verrichtungen hielt, um ſie früh ſchon für den geiſt=
hen Stand zu bilden. — Doch müſſen große Mißbräuche hier Statt
funden haben, beſonders in der abendländiſchen Kirche; denn Juſtinian
ɔv. 123. c. 13. ſetzt das Alter für einen Lectoren auf 18 Jahre feſt.

Bei der erwähnten ehrenvollen frühern Stellung der Lectoren in
n chriſtlich=kirchlichen Verſammlungen, muß es auffallend ſeyn, wie
den ſpätern mehr ausgebildeten Syſtemen der abend= und morgen=

ländischen Kirche, der Menoniten, Nestorianer, Jacobiten dennoch das Lectorenamt unter die **Ordines inferiores** gerechnet wurde, ja wie man es sogar den Subdiaconen, Exorcisten und Akoluthen nachgesetzt hat. Nicht unwahrscheinlich erklärt diesen auffallenden Umstand Augusti in seinen Denkwürdigkeiten p. 155 also: „In der frühern Zeit brauchte „man die Lectoren blos in der **Missa Catechumenorum**, wo man ihnen „das Vorlesen biblischer Abschnitte übertrug, bei welchen keine Erklä„rung hinzugefügt wurde. In der **Missa Fidelium** aber, d. h. bei der „Administration der Sakramente, wurden alle auf die heiligen Handlun„gen bezügliche Abschnitte der Schrift, von den Diaconen, oder auch, „obwohl seltener, von den Presbytern oder Bischöfen selbst, vorgelesen.“ Beiläufig erwähnt, läßt sich aus diesem Umstande auch erklären, wie das Vorlesen der Bibellectionen bald den Lectoren, bald den Diaconen, Presbytern und Bischöfen zugeschrieben wird. Als nun aber die kirchliche Form der **Missa Catechumenorum** und **Fidelium** aufhörte, so waren theils die Lectoren in der erstern Missa nicht mehr nöthig, und da nun auch ein Vorlesen der Bibellectionen in der Art gewöhnlich wurde, daß man keine besondere Erklärung mehr beifügte, so sah man eben dieses Vorlesen als ein weniger schwieriges und ehrenvolles Geschäft an, das selbst dem Personale der niedern Weihen übertragen werden konnte. Der Zeitpunct, wo dieß geschah, fällt ungefähr mit dem Ende der Arkandisciplin zusammen; vergl. den Artikel.

III) Ordination und Verrichtungen der Lectoren. — Aus den apostolischen Constitutionen sieht man, daß die Lectoren in der griechischen Kirche mit Händeauflegen ordinirt wurden, welches auch noch jetzt der Fall ist. — In der lateinischen Kirche geschah es aber ohne Händeauflegen. Der Grund davon liegt darin, daß in der griechischen Kirche auch niedere Kleriker von den Bischöfen allein ordinirt werden; in der abendländischen Kirche aber wurde dieß Geschäft später den Archidiaconen übertragen. Die Beschreibung einer solchen Ordination enthält das **Conc. Carth. IV. a.** 399 im 8. Can., wo es heißt: **Lector, cum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem judicans ejus fidem, vitam et ingenium. Post haec spectante plebe tradat ei codicem, de quo lecturus est, dicens: accipe et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverunt.** Früher und zu Zeiten Cyprians scheint jedoch nur die bischöfliche Ernennung nöthig gewesen zu seyn, um Jemanden als Lector anzustellen. — Ihre Verrichtungen kann man eintheilen

A) in gewöhnliche und fortdauernde. Zu diesen gehörte das Vorlesen gewisser Theile der heiligen Schrift außer dem Chor in einem niedern Theile der Kirche, doch so, daß der Lector erhöht vor einem Pulte stand, um von der Gemeinde leichter gesehen und gehört werden zu können. Sein Standort war daher von dem βῆμα (s. den Artikel) verschieden, und wird bei dem Cyprian **Pulpitum** genannt; daher **super pulpitum imponi** und **ad pulpitum venire** Cyprianische Ausdrücke sind, wodurch die Erwählung zum Lector ausgedrückt wird. S. Cyprian's 39. Brief. Um die verschiedenen Nachrichten darüber auszugleichen, ob die Lectoren die verordneten biblischen Lectionen während der Abendmahlsfeier verlesen haben, kann man theils auf eine verschie-

dene Observanz sich berufen oder annehmen, daß dieß nur bei der sogenannten missa catechumenorum der Fall gewesen sey (s. den Artikel Messe).

B) Außerordentliche, nur für gewisse Zeiten dauernde Verrichtungen. Dahin ist zu rechnen

a) das Aufbewahren der heiligen und liturgischen Bücher, besonders in Zeiten der Christenverfolgungen. Gewöhnlich lag dieß den Diaconen und Archidiaconen ob. Allein weil man diese gewöhnlich zuerst überfiel, so vertrauten sie den Lectoren jene Schriften an, um desto zuversichtlicher behaupten zu können, dieselben nicht in Verwahrung zu haben. Cfr. Acta purgationis Caeciliani et Felicis apud Augustinum.

b) Das Vorlesen der Lebens- und Leidensgeschichten der Märtyrer an den für dieselben bestimmten Gedächtnißtagen. Wenigstens geschah dieß in Rom und Afrika, wie es aus den Schriften des Augustin und Leo erhellt. Außerdem schickten auch diejenigen, welche glaubten mit Hülfe eines Heiligen ihre Gesundheit wieder erlangt zu haben, ihre Kranken- und Rettungsgeschichten ein, welche ebenfalls von den Lectoren in den kirchlichen Versammlungen vorgelesen wurden. Augustin nennt solche eingesendete Erzählungen libelli.

IV) **Fortdauer dieses Kirchenamtes in der heutigen christlichen Welt.** — Der Sache nach besteht es noch im Cultus der griechischen Kirche. Der Leser gehört zu den untern Weihen und bildet selbst bei diesen wieder die unterste Stufe. Bellermann in seinem Abrisse der russischen Kirche p. 118 sagt: „Die Weltgeistlichkeit theilt sich in drei Classen, nämlich in solche, welche 1) die „ganze Weihe haben, d. h. welche die Sakramente verwalten können, „dieses sind die Priester, Presbyter, russisch Popen. — Der Ehre nach „Popen, Protopopen; 2) die halbe Weihe haben, d. h. sie können die „Sakramente nicht verwalten und das Volk nicht wie jene mit dem Kreuze „segnen. In diese Classe gehören die Diaconen (Ober- und Unterdiaconen) und der **Leser**; 3) die keine Weihe haben. Wenn man „Weihe und Einweihung unterscheidet, daß letzteres sich nur auf ein „feierliches Versprechen beim Antritte des Dienstes bezieht, so sind sie „eingeweiht, nicht aber geweiht. In diese Classe gehören Sänger, „Küster und Kirchendiener." — Was nun das Lectorat in der römischen Kirche betrifft, so sagt Dr. Andreas Müller in seinem Lexikon der römisch-katholischen Liturgie, Artikel Lector, Folgendes: „Gegenwärtig heißt jener Geistliche Lector, welcher von einem Bischofe oder „einem andern hierzu autorisirten Kirchenprälaten, z. B. von einem „infulirten Abte in Ansehung eines Klosters mittelst Uebergabe eines „Kirchenbuchs (Lectionars), woraus derselbe dem christlichen Volke vorlesen soll, geweiht. Ihm wird dadurch die Vollmacht ertheilt, die „heilige Schrift und die Schriften der heiligen Väter in der Kirche „öffentlich vorzulesen. Die uralte Kircheneinrichtung, vermöge welcher „schon im 4. Jahrhunderte eigene Lectoren aufgestellt waren, **ist „schon lange außer Uebung.** Die Kirche hat jedoch die Weihe „der Lectoren noch beibehalten, und läßt solche noch forterthielen, damit diese erinnert werden, daß es eine ihrer ersten Pflichten sei, die „heilige Schrift und die Schriften der heiligen Väter fleißig zu lesen,

der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. Zur Feier des dritten Jubelfestes der Reformation, herausgegeben von dem jetzigen Herrn Domherrn Dr. Illgen (damals Baccalaureus der Theologie). Leipzig 1817 p. 141 ff.: Versuch einer Geschichte und Würdigung der Legende, von C. G. Vogel, damals Candidat des Predigtamtes. — In den kirchlich-archäologischen Werken ist dieser Gegenstand selten ausführlich behandelt. — Bingh. origin. ecclesiast. Vol. IX. p. 136—39 berührt nur Einiges. — Desgl. Augusti in s. Denkwürdigkk. 6r. Bd. p. 103—105. Mehreres Brauchbare über diesen Gegenstand, jedoch zerstreut, findet man in den größern kirchengeschichtlichen Werken von Mosheim, Schröckh (wo im allgemeinen Sachregister besonders die Artikel Heilige und Märtyrer nachzulesen sind), Schmidt, Neander und Gieseler.

I) Name und Begriff der Legenden entspringen und erklären sich zunächst aus dem Märtyrerthume der ersten christlichen Kirche, gehen aber in dieser Gestalt größtentheils früh schon wieder unter. — Wir haben bereits im Artikel Hagiolatrie gezeigt und werden es noch einmal im Artikel Märtyrer zeigen müssen, daß diejenigen Individuen in den Tagen der kämpfenden Kirche, welche für ihren religiösen Glauben, vieles, selbst das Leben opferten, in sehr großem Ansehen standen. Frühzeitig bildete sich die Ueberzeugung, daß Menschen, die, wie der göttliche Stifter des Christenthums selbst und seine Boten und Vertrauten, große Opfer der heiligen Sache des Christenthums zu bringen im Stande waren, mit Gott vorzugsweise in Verbindung ständen und eben darum nicht ohne Einfluß auf ihre noch lebenden Glaubensbrüder seien. Wie natürlich war es nun, daß schon frühzeitig Christen es sich zum Geschäft machten, nicht nur das Ende der Heiligen, sondern auch das Merkwürdigste aus ihrem Leben durch Wort und Schrift zu rühmen, theils um dem Verlangen theilnehmender Christen, welche nähere und genauere Nachrichten von ihnen zu vernehmen wünschten, entgegen zu kommen, theils um solche Menschen als Muster in der Zeit der Noth und Bedrängniß den Mitchristen zur Nachahmung vorzustellen! Es ward also bei solcher Bewandniß das Streben rege, zu sammeln, was man über solche gefeierte Personen Näheres erfahren konnte, und, wenn man nicht weiter in die Verhältnisse ihres frühern Lebens zu dringen im Stande war, wenigstens sich in Besitz dessen zu setzen, was gerichtlich niedergeschrieben und bei ihrem Verhöre vor dem Richter, oder bei dem Tode selbst vorgefallen war. Somit lag theils in der Bewunderung der für Christi Sache gestorbenen Märtyrer und in dem Verlangen, näher über ihre frühern Lebensverhältnisse unterrichtet zu seyn, theils in dem Streben, solche Freimüthigkeit und Unerschrockenheit bei Gefahren und Drohungen, und solche im Bekenntnisse des Christenthums bis zum Martertode ausdauernde Standhaftigkeit, lobpreisend zu erheben, und zur Nachahmung und Aufmunterung vorzustellen, der Grund und die Veranlassung zu Heiligen- und Märtyrergeschichten.

Die wichtigste Epoche für solche schriftliche Aufsätze über das Leben, die Leiden und über den Tod der Märtyrer tritt mit dem gegebenen Gesetze ein, dieselben in den gottesdienstlichen Versammlungen öffentlich vorzulesen und damit die christliche Gemeinde zu erbauen. Schon

die dritte Synode zu Carthago (a. 397) c. 47., welche den Bibelcanon festsetzte, gestattete: Liceat legi passiones martyrum, cum anniversarii eorum dies celebrantur. (Auch hier ist der Umstand nicht zu übersehen, dessen wir oft schon Erwähnung gethan haben, daß, ehe etwas in die kirchliche Gesetzgebung überging, es längere Zeit vorher üblich war.) Mit dieser wichtigen Bestimmung wird eigentlich auch erst der Name Legende gefunden, der, wie er im Allgemeinen zur Benennung alles desjenigen dient, was öffentlich zur Erbauung in Kirchen vorgelesen worden war, jetzt mehr im engern Sinne auf die Lebens- und Leidensgeschichte der Märtyrer beschränkt wurde. Es sind demnach in dieser Periode **Legenden die schriftlich abgefaßten Erzählungen von der Lebens- und Leidensgeschichte der Märtyrer, welche in den kirchlichen Versammlungen öffentlich vorgelesen wurden, um theils das Andenken der Märtyrer zu ehren, theils aber auch, um sich in ähnlicher Schicksalsstellung zu gleichem Muthe zu begeistern.** — In dieser frühern Gestalt haben die Legenden noch keineswegs den Nebenbegriff des Sagen- und Fabelhaften, sondern es sind Nachrichten, die zuweilen augenblicklich von noch lebenden Augen- und Ohrenzeugen verbürgt werden konnten, und die, wie wir gesehen haben, nicht selten den gerichtlichen Acten entnommen wurden, welche über die Verurtheilung und Todesstrafe der Märtyrer geführt worden waren.

Allein diese Erzählungen, die ein so wichtiges Licht über den kirchlichen Zustand jener Zeit hätten verbreiten können, gingen bald größtentheils wieder verloren. Zufolge eines Befehls des Kaisers Diocletian im Jahre 303 wurde besonders ein Zerstörungskrieg wider die heiligen Schriften der Christen und alle andere kirchlichen Urkunden geführt. Man hatte sich nämlich überzeugt, daß das Lesen der heiligen Schrift und das Anhören der Märtyrergeschichten (die Sitte, solche zu verlesen, begann wohl schon im zweiten Jahrhunderte und wurde immer üblicher im 3. Jahrhundert, besonders nach der decianischen Verfolgung), mächtig auf die Gemüther zu Gunsten des Christenthums wirkte. Man richtete also bei der Verfolgung, die Diocletian verhing, die Aufmerksamkeit auf Vernichtung kirchlicher Schriftwerke der Christen, und ging so weit, daß die Richter zuweilen die Prozeßacten der Märtyrer verbrennen ließen, und es durchaus verhinderten, dieselben in den Archiven niederzulegen oder Abschriften davon nehmen zu lassen. Wie viel in dieser Art damals vernichtet worden, läßt sich schon daraus abnehmen, daß die diocletianische Verfolgung in Italien, Afrika, Griechenland und in dem ganzen Oriente wüthete. — Erfuhren nun auch damals Gallien und andere Länder, die unter der Botmäßigkeit des Constantinus Chlorus standen, ein solches hartes Schicksal nicht, so war es doch nur um 100 Jahre aufgeschoben, wo die Barbaren und Arianer auch diese Provinzen verheerten und ebenfalls solche schriftliche Urkunden untergingen.

II) Wie kam es dessen ungeachtet, daß sich die Legende im christlich-kirchlichen Leben nicht verlor, sondern vielmehr ins Unendliche erweiterte? — Um diese Erscheinung zu erklären, werden wir hier kürzer seyn können, da wir manches darauf sich Beziehende im Artikel Hagiolatrie bemerkt

haben. S. den Artikel p. 263 ff. — Zunächst dürfte hier erwähnt werden müssen

a) **das Bestreben, die verloren gegangenen Märtyrergeschichten wieder aufzufinden und herzustellen.** — Schon Eusebius h. e. V. 4. erwähnt eine solche Sammlung von frühern Märtyrergeschichten, die er selbst veranstaltet habe. Dem Fleiße und dem Eifer des berühmten Märtyrers, des heiligen Pamphilus, eines Priesters von Cäsarea in Palästina, hatte die Kirche einen großen Theil der Geschichte der Märtyrer zu danken, welche er aus der Verfolgung gerettet, in großer Menge sorgfältig gesammelt und in seinem Büchervorrathe eine Freistatt verschafft. Aus diesem Schatze brachte sie hernach, als der Friede in der Kirche wieder hergestellt war, sein Freund Eusebius, der Mitgenosse seines Fleißes, welcher unter Constantins des Großen Regierung in eben der Stadt Bischof war, wiederum hervor. Dieses Werk, welches der Papst Gregor der Große in Rom, Alexandrien und andern Orten vergeblich suchen ließ, ist entweder verloren gegangen oder steckt etwa noch in der Finsterniß einer unbekannten Bibliothek verborgen. Man kann von der Wichtigkeit des Werkes urtheilen, wenn man das erwägt, was Eusebius in seiner Kirchengeschichte im Auszuge davon mittheilt. Jedoch ist auch aus der Feder des Eusebius selbst über die Märtyrer seiner Zeit in Palästina etwas geflossen, und zwar nach dem 8. Buch seiner hist. eccl. Vergl. die oben angeführte Schrift von Baillet p. 12 und 13. — Nach Eusebius hat sich auch Hieronymus mit einer solchen Arbeit beschäftigt. S. Cassiodori Instit. div. lect. c. 32. Passiones martyrum legite constanter, quas inter alia in epistola Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperietis, qui per totum orbem terrar. floruerunt. Was nun einzelne Männer thaten, wie Eusebius, Hieronymus u. a., das ahmten auch ganze Gemeinden nach, indem sie die Leidensgeschichte der Märtyrer aus ihrer Mitte wieder herzustellen suchten. Jedoch muß die Ausbeute nicht bedeutend gewesen seyn; denn echt historische Beziehungen darauf findet man selten. Es scheint also der Legendengebrauch selbst jetzt nur ein mäßiger gewesen zu seyn, der sich wohl auch nur zunächst auf Tradition gründete. Selbst die Acta martyrum (so nannte man nämlich die Lebensbeschreibungen der Märtyrer), die Theodor Ruinart als glaubwürdig hat retten wollen, und die in einem mäßigen Bande unter dem Titel: Selecta et sincera martyrum acta, zu Amsterdam 1713 erschienen sind, sind wegen ihrer geringen Glaubwürdigkeit getadelt worden. Allein die Sache änderte sich, als

b) **der Märtyrerbegriff ersetzt, ja gesteigert wurde, nachdem man auch vermeintliche Glaubens- und Tugendhelden im Einsiedler- und Mönchsleben und in der Zahl der spätern Kirchenheiligen gefunden zu haben glaubte.** — Als die Kirche Frieden von Außen erhalten hatte, konnte es keine Märtyrer mehr im Sinne der frühern Kirche geben. Aber bald erzeugte die schwärmerische und abenteuerliche Frömmigkeit, wie sie vom 4. Jahrhundert abwärts sich immer mehr ausbildete, eine Gattung von Menschen, die selbst in der Zeitmeinung höher stehen mußten, als die frühern Märtyrer. Es

waren dieß die Asceten und Einsiedler. Wenn man es schon für etwas Großes gehalten hatte, daß Menschen auf eine kurze Zeit um ihres Glaubens willen leiden und selbst sterben konnten, so hielt man es doch für noch ungleich verdienstlicher, wenn Menschen aus eben diesem Grunde die Welt verließen, in Einöden sich zurückzogen, und fern vom Geräusche der Menschen in einem beschaulichen Leben sich am würdigsten für den Himmel vorzubereiten glaubten. Harte Bußübungen, gelobt für ein ganzes Leben, schienen selbst noch verdienstlicher, als die kürzern Leiden der Märtyrer. Bald erschienen darum auch Lebensbeschreibungen berühmter Einsiedler von angesehenen Kirchenlehrern. Athanasius hat das Leben des Antonius beschrieben, Ammonius und seine übrigen Schüler das Leben des Pachomius, Ephrem der Syrer, Gregorius von Nyssa, Hieronymus haben ähnliche Biographien von Einsiedlern verfertigt. Achtet man auf die Richtung, die jetzt der menschliche Geist durch Zeitphilosophie und Ursachen, die wir anderwärts angeführt haben, auf das Wunderbare nahm, ja daß man frommen Betrug schon nicht mehr verschmähte, wenn es galt, solche Lebensbeschreibungen abzufassen oder auch frühere Märtyrergeschichten aufzufrischen, auszuschmücken und selbst rein zu erdenken; so läßt sich schon daraus ein reicher Ersatz der Märtyrerlegenden, wie sie ungefähr auch das 3. Jahrhundert in dem oben bezeichneten guten Sinne lieferte, leicht erklären. Dazu trug auch bei

c) **die immer mehr überhand nehmende Reliquienverehrung.** Bald reichte der Reliquienschatz, den man von biblischen Personen, z. B. von Jesu, von seinen Aposteln und von der Maria entnahm, nicht mehr aus. Der Aberglaube der Zeit und die berechnende Klugheit des Klerus vermehrte sie ins Unendliche. Um diesen Reliquien nun Werth und Ansehen zu verschaffen, mußte man namhafte Glaubenshelden schaffen und erdichten, wie dieß im Artikel „Reliquien" deutlicher nachgewiesen werden wird, wo besonders das Zeitalter der Kreuzzüge in Betrachtung kommt.

d) **Die spätern Kirchenheiligen,** erzeugt größtentheils durch das Mönchsthum und in eine geweihte, überirdische Schaar durch die spätern Heiligsprechungen der Päpste verwandelt, bereicherten den Legendenstoff aufs neue, und die immer mehr gewöhnlich werdende Bilderverehrung trug das Ihrige auch dazu bei.

Aus dem jetzt Gesagten ergiebt sich, daß jede Zeit in der christlichen Kirche beigetragen hat, wie zu dem Ansehen, so zur Vervielfältigung der Legenden Stoff zu bieten. Wollte man auch manchmal die Bilder aus den Tempeln verweisen, und die Verehrung und Anrufung von Heiligen für nichtig erklären, so schadete dieß doch keineswegs den Legenden, und ihre Geltung währte fort, wie vorher. Gerade das Mittelalter ist die eigentliche Wiege der Legenden zu nennen, indem man da anfing, den Wissenschaften in den Klöstern ein Asyl zu gönnen und daselbst sich mit Verfertigung, Verbesserung und Abschreiben der Legenden am meisten abgab. Nachdem das Buch der heiligen Schrift den Laien entzogen worden war, wurden dieselben an die Legende gewiesen. Sie wurde die Quelle, woraus sich der Fromme Nahrung für sein Herz holte, und was sie sprach, ward zur untrüglichen Wahrheit.

Wohl kommt mit dem 10. Jahrhundert eine Zeit, wo es immer finsterer wird und man fragen möchte: Wo ist das Christenthum? wo finden wir die Verehrung des Göttlichen, als vor dem Marien- oder Heiligenbilde? wo lebt noch die Lehre des Herrn, als in menschlichen Satzungen, welche die Legende preist? wo sieht man das wahre religiöse Leben, als in Einöden, wo man sich langsam durch Mangel und Peinigung selbst mordet, oder in Klöstern, wo man auf Unkosten Anderer Frömmigkeit übt, ohne daß dieselbe hervortritt, sich dem Volke mitzutheilen? Man ehrt nun, was die Vergangenheit als fromm erkannt, und glaubt es somit selbst zu seyn; das Volk wird immer mehr zum schwachen Kinde, das alles auf Treue und Glauben annimmt, das an dem äußern Gepränge eines herzlosen Frommthuns Gefallen findet, das sich durch Fegefeuer schrecken läßt, wie vor einem Popanz, und willig thut und glaubt, wie es seine Führer wollen. In der Legende spricht die Geistlichkeit zum Volke und sie gelesen zu haben, gilt als Verdienst und Frömmigkeit. Ein Ludwig, der unter dem Namen des Frommen in der Geschichte glänzt, verdankt seinen ihn preisenden Beinamen der fleißigen Lectüre von Legenden.

Mit den Kreuzzügen und den mit denselben in Verbindung stehenden Wallfahrten beginnt eine neue Quelle einer in Ueberwindung sich zeigenden Tugend. Die Abenteuer der gefallenen Helden, wie die Wichtigkeit einer Reise zum heiligen Grabe waren nun Gegenstände, die dem schwachen Gemüthe und dem geängstigten Herzen vorgestellt wurden. Das sündetilgende Verdienst, Antheil an einem Kreuzzuge genommen oder am Grabe des Herrn gebetet zu haben, bewegte nun alles im Abendlande, und die Legende, das Erbauungsbuch des Frommen, nimmt Antheil daran. Zwar kam mit den Kreuzzügen späterhin wieder ein wissenschaftliches Streben in Anregung, allein anstatt den Glauben des Christen zu reinigen, irrige Meinungen im Volke auszurotten, und das wahre Christenthum herzustellen, beschäftigte man sich mehr mit Untersuchung über die Weise, mit welcher man das Vorhandene stützen möchte. — Was tausend und mehrere Jahre gegolten hatte, ging seinen Gang fort, wie vorher, und waren vielleicht auch Aenderungen in dem Gottesdienstlichen vorgenommen worden, so tastete man doch das durch die Zeit sanctionirte Ansehen der Legenden nicht an, sondern fuhr im Gegentheile fort, ihnen die Achtung zu erweisen und zu erhalten, welche die Kirche ihnen früher hatte zu Theil werden lassen.

Geht man auf diese Weise die Geschichte der christlichen Kirche durch, so wird man finden, wie die wichtigern Ereignisse, welche in den Gang der Kirche eingreifen, und das Vorhandene ändern und bestimmen, immer auch dem Ansehen der Legenden günstig war, daß aus den Legenden die Meinungen unter die Christenwelt traten, und wiederum umgekehrt die Christen das, was nach und nach zur anerkannten Wahrheit sich hebt und religiöse Meinung wird, in die Legende übergeht. Das wechselseitige Verhältniß ist unverkennbar. Die Irrthümer, welche angenommen sind, treten in diesem Erbauungsbuche hervor, so wie die erdichtete Erzählung als Wahrheit unter die Welt tritt.

III) Völlig veränderter Begriff der Legende abwärts vom 4. und 5. Jahrhunderte mit Einschluß

des Mittelalters bis hin zum Zeitalter der Reformation, und Ursachen dieser Veränderung oder vielmehr Ausartung. — Wir haben bereits gezeigt, daß die frühesten Legenden, d. h. die Erzählungen von dem Leben, Leiden und Tode der Märtyrer, wie sie in den kirchlichen Versammlungen zu Ehren der letztern vorgelesen zu werden pflegten, nichts weniger als den Begriff des Ueberspannten, Lügenhaften, Erdichteten und Abenteuerlichen involvirten, sondern, daß es in der Regel wohl schlichte Erzählungen wirklicher Thatsachen waren, deren Wahrheit keinem Zweifel unterlag. Wenigstens ist das, was die historische Kritik als wahrscheinliche Ueberreste dieser frühesten Legende gelten lassen will, von dieser Beschaffenheit. Allein ein ganz anderer Geist wehete in den Legenden des von uns bestimmten Zeitraums. Das Wunderbare, Abenteuerliche, Geschmacklose und völlig Erdichtete tritt immer deutlicher in demselben hervor, und hält gleichsam gleichen Schritt mit dem steigenden Aberglauben, der Leichtgläubigkeit, der entstellten christlichen Sittenlehre in Verbindung mit den neu erfundenen Dogmen. Man darf nur eine Anzahl solcher Erzählungen, selbst aus der Zahl derer, die noch für die bessern gehalten werden, lesen, um es sogleich zu fühlen, wie bald es in einem erleuchteten Zeitalter dahin kommen konnte, daß die Legende den Nebenbegriff des Mährchenhaften und rein Erdichteten erhielt, welches um äußerer und innerer Gründe willen aller Wahrheit ermangle. — Jedoch darf man nicht immer bösen Vorsatz dabei voraussetzen; es hing vieles dabei von der Sitte und der herrschenden Denkart der auf einander folgenden Epochen der christlichen Zeit ab. Es wird darum nicht unwichtig seyn, einige der hierher gehörigen Ursachen anzuführen. Dahin dürfte zuförderst gehören:

a) **die Eigenthümlichkeit des Zeitalters, nach welcher man sich ausgezeichnete Glaubens- und Tugendhelden, gewöhnlich Heilige genannt, nie ohne die Befähigung, Wunder zu verrichten, zu denken pflegte.** Man erwartete, man forderte sogar Wunder von einem Heiligen und eine Lebensgeschichte, welche sie ausgeschlossen hätte, würde keine Heiligengeschichte gewesen seyn. Die Wundersucht nahm mit jedem Jahrhunderte zu, und somit ist's eine natürliche Folge, daß deren nicht nur viele den Heiligen zugeschrieben wurden, sondern daß auch später viel Ungereimtes und Widersinniges aufgenommen wurde, und unter dem Namen der Wunder selbst Epoche machte. Das Unnatürliche war nun einmal der Charakter der Legende, und so ging es auch später in das über, was noch unverdorben war. Eine andere Veranlassung in die Legenden viel Erdichtetes zu bringen, lag

b) **in dem Streben, verloren gegangene Märtyrer- und Heiligengeschichten wieder herzustellen.** Wie diese im Morgen- und Abendlande verloren gingen, haben wir bereits gezeigt und zugleich auch bemerklich gemacht, daß man sie wieder herzustellen wünschte, indem sich in der spätern Zeit vom Märtyrerthume fast noch höhere Begriffe bildeten, als selbst da, wo sie wirklich für ihren Glauben litten und starben. Konnte man die Wahrheit nicht mehr ausmitteln, so nahm man zur Dichtung seine Zuflucht. Es war um so mehr verführerisch, dieß zu thun, da dergleichen Erzäh-

lungen, ob sie gleich aus innern und äußern Gründen nicht für wahre Thatsachen gehalten werden konnten, begierig gesucht und gelesen wurden. Sie halfen darum den Zeitgeist bestimmen, und trugen viel dazu bei, Schwärmerei und Glaubensmuth zu erzeugen. Dieß fühlten auch die heidnischen Kaiser, die dem Christenthume abgeneigt waren, denn sie suchten solche Schriften bald gänzlich zu vernichten, bald durch falsche Geschichten, welche sie ausbreiten ließen, zu verdrängen. So berichtet Eusebius vom Kaiser Maximinus, daß er im Jahre 311 die Christum verlästernden Acten des Pilatus aufsetzen ließ, und befahl, sie überall zu vertheilen, und von den Kindern in den Schulen auswendig lernen zu lassen. Auch muß hierher gerechnet werden

c) **der fromme Betrug, oder die Ansicht, daß man Erdichtungen nicht für strafbar hielt, falls nur dadurch ein frommer Zweck erreicht wurde.** Dieses Vergehens machten sich die Häretiker, wie die Genossen der rechtgläubigen Kirche, schuldig. Die Häretiker, um ihre Lehrmeinungen und ihr Ansehen geltend zu machen, veränderten nicht nur Stellen der heiligen Schrift, sondern erdichteten auch Erzählungen von Jesu, der Maria und den Aposteln, und schrieben wohl dieselben den Schülern der Apostel oder andern berühmten Kirchenlehrern zu. Auch ihre Parteihäupter suchten sie durch erdichtete Thaten und Begebenheiten zu verherrlichen und die Geschichten der Heiligen aus der katholischen Kirche zu verunstalten. — In der katholischen Kirche hielt man schon früh einen frommen Betrug für erlaubt, ja sogar für pflichtmäßig. Darum scheute man sich nicht, Legenden zu erdichten oder zu verfälschen, sobald man glaubte dadurch den äußern Vortheil der Kirche zu fördern oder die Verbreitung und Bekräftigung von mancherlei Meinungen zu unterstützen. Schon Tertull. de baptismo c. 17. coll. Euseb. hist. eccles. l. III. c. 3. spricht von einem Kleriker, der sich aus solchen Erdichtungen ein besonderes Verdienst machte. Bei der Frage des Evangelisten Johannes über eine solche Erdichtung in Beziehung auf den Apostel Paulus soll er geantwortet haben: „Ich hoffte die Ehre des Paulus dadurch zu „erhöhen, daß ich die Reise desselben mit der Thekla erdichtete." — Wollte man Fürsten, welche Ketzer vertilgt, oder Begüterte, welche Kirchen und Klöster bedacht hatten, rühmen, da wurde wohl auch ein früherer Lebenswandel verschwiegen und die ganze Geschichte mit Fabeln angefüllt. Wollte man Lehrmeinungen stützen, so gab man vor, daß dieselben berühmten Heiligen von Gott unmittelbar oder durch Jesum, die Maria und Engel geoffenbart worden seien. Besonders kommt hier die abergläubische Dienstfertigkeit der Mönche in Betracht, welche dem Verlangen frommer Pilger, etwas Näheres über das Leben derjenigen Heiligen zu erfahren, zu deren wundervollen Reliquien man wallfahrtete, gnügen wollten. Sie erdichteten zu dem Ende Heiligengeschichten oder benutzten schon vorhandene, indem sie nur den Namen eines frühern Heiligen mit einem spätern Namen vertauschten und einige Umstände veränderten oder hinzufügten. Eine andere Quelle, aus welcher die Legenden ihren mährchenhaften Charakter erhielten, liegt auch

d) **in dem Umstande, daß man den jungen Mönchen in Klöstern als Uebung im schriftlichen Vor-**

trage vorschrieb gewisse Legenden weiter auszuführen, auszuschmücken oder auch selbst neue zu erdichten. Man unterließ nicht die witzigsten und die man für besonders gelungen hielt, aufzubewahren. Da sie aber lange Zeit hernach in den Bibliotheken der Klöster mit andern Handschriften gefunden wurden, so war es schwer diese Spiele des Witzes von den ältern wirklichen Heiligengeschichten zu unterscheiden. Auch gab es berühmte Legendenschreiber, die gar kein Hehl daraus machten, daß man die Legende in das Gewand, wie wir ungefähr jetzt sagen würden, des Romans einzukleiden suchte. Dahin gehört ein gewisser Simeon Metaphrastes in der morgenländischen Kirche, der deshalb diesen Beinamen erhielt. S. Schröckhs KG. Thl. 28. p. 187 ff. — Als eine reiche Quelle der Legendenverfälschung ist endlich

e) **die Unwissenheit der Legendenabschreiber anzusehen.** Dieß geschah auf doppelte Art. Oft brachten sie Unrichtigkeiten in den Text, und diese Unrichtigkeiten, die spätern Abschreibern wieder zum Räthsel wurden, suchten diese durch neue abenteuerliche Conjecturen zu verbessern. Manches Wunder und manches Unerklärbare ist auf diese Weise in die Legende gekommen, was ursprünglich nicht da war. So wird z. B. vom heiligen Patricius erzählt, er sei auf einem Altarsteine geschifft. Nimmt man dieß nicht als eine übertriebene Allegorie an, so daß es so viel heiße, als: „im festen „Vertrauen auf die Wahrheit der Religion oder auf Gott," so könnte man dieß Wunder wohl aus einem bloßen Schreibefehler herleiten, wo das Wort ara für arca stände.

So und auf andere Weise verunstaltet kommt die Legende ins Reformationszeitalter. Alle Wahrheit ist aus ihr beinahe verdrängt und nur das Fabelhafte, ja oft das Unsinnigste, findet man in ihr. Darum konnte sie auch kein anderes Urtheil erfahren, als sie wirklich von den Reformatoren erfahren hat, und wovon bald weiter unten die Rede seyn wird.

IV) **Was geschah in der Kirche selbst, um der Legende Einfluß und weitere Verbreitung zu verschaffen?** — Die Kirche sorgte direct und indirect dafür, daß die Legende im frühern guten Sinne, wie auch in ihrer spätern Ausartung, Wurzel im christlichen Volksleben fassen konnte. Dieß geschah zuförderst dadurch,

A) **daß man sie mit der kirchlichen Liturgie in Verbindung brachte, indem man dieselbe in Schriften aufnahm, die zum liturgischen Gebrauche dienten.** Dieß gilt zunächst von den sogenannten Martyrologien. Daß die Feier der Märtyrerfeste besonders darin bestand, die Geschichte der Leiden und des Todes der Märtyrer (gewöhnlich passiones martyrum genannt) vorzulesen, ist bereits angeführt worden. Es war dieß ein alter Gebrauch, der schon eingeführt war, ehe die Verfolgungen aufgehört hatten. Um auch in diese Gattung von religiöser Feierlichkeit eine gewisse Ordnung zu bringen, bediente man sich des Kalenders, um in denselben die Tage einzuzeichnen, auf welche eine sogenannte memoria Martyrum fiel. Die nöthigen Nachrichten nun von den Leiden der Märtyrer entlehnte man aus den üblichen Diptychen oder Tagebü-

chern, und solche Kalender nun mit dergleichen Nachrichten versehen, hießen Martyrologien und wurden später recht eigentlich liturgische Bücher. Der Kirchenkalender unterschied sich demnach von dem Martyrologium dadurch, daß er nur das kurze Namensverzeichniß der Märtyrer und Heiligen enthielt, dieses aber fügte noch hinzu, wann, wo und wie ein Märtyrer gelitten hatte. Sie wurden nach den Bibellectionen vorgelesen, und erhielten, als sich das Meßceremoniell ausgebildet hatte, auch hier ihre Stelle. Jedoch hat sich keins dieser Martyrologien aus dem ersten Jahrhundert erhalten; denn die bereits besprochene und dem Eusebius beigelegte Schrift unter dem Titel: *Ἀρχαίων μαρτύρων συναγωγή* konnte nirgends aufgefunden werden. Die frühern Martyrologien einzelner Kirchen konnten der Natur der Sache nach wenig Namen enthalten. Als man aber das Märtyrerthum einer höchst möglichen Zahl von Personen aus der heiligen Geschichte des A. und N. T. zuzueignen suchte, als man es im gewissen Sinne auch auf die Einsiedler und Klosterheiligen übertrug, da nahmen sie auch an Umfang zu. Daß nun die Martyrologien in dieser Gestalt auf das Volksleben wirkten, ist leicht einzusehen. Es mehrte sich dadurch nicht nur die Zahl der kirchlichen Feste, sondern das erweiterte Material der Legende kam auch so immer mehr zur Kenntniß des Volks. Das Mittelalter ist darum reich an solchen Martyrologien, wovon einige durch ihre vermeintlichen Vorzüge zu einer gewissen Berühmtheit gelangt sind. Gewöhnlich wird dem Beda Venerabilis ein solches Martyrologium zugeschrieben, allein es enthält so viel, was erst einer spätern Zeit angehört, daß man es diesem Verfasser ganz absprechen oder für sehr stark interpolirt halten muß. Besonders ist das neunte Jahrhundert reich an solchen Martyrologien. Ein solches schrieb unter andern der Erzbischof Ado von Vienne († 875), und da es sich durch Ordnung und Vollständigkeit vor andern auszeichnete, so gelangte es bald zu einem gewissen Ansehen. Es wurde indessen durch das ähnliche Werk seines Zeitgenossen, des Mönchs Usuard, verdrängt, welches vollständiger und weniger überladen war. Dieses gefiel so sehr, daß es bald in den meisten Kirchen und Klöstern von Frankreich, Spanien, England, Italien und Deutschland angenommen wurde. Nun setzte jede Kirche ihren besondern Heiligen in dasselbe oder traf andere Aenderungen mit demselben, so daß es nach und nach so viele verschiedene Exemplare von Usuard's Werken als Cathedralkirchen und ansehnliche Klöster gab. Etwas später schrieb der Mönch Notker von St. Gallen sein Martyrologium, das nicht minder als die vorigen voll von abenteuerlichen Erzählungen ist. (Es steht in Canisii Lectt. Antiq. T. II. P. III. p. 85 u. f. ed. Basnage.) Die folgenden Jahrhunderte lieferten nur Beiträge zu demselben. Solche Schriften dienten den Kirchen zugleich zur Bestimmung der heiligen Festtage, deren Zahl nun nach Belieben vermehrt werden konnte, weil jede Kirche ihren eigenen Heiligen hatte, und für die Gefälligkeit, womit sie die Feste anderer Kirchenheiligen feierte, wohl dieselbe Gefälligkeit von andern Kirchen erwarten konnte. Nicht minder dienten solche Martyrologien zu Vorlesebüchern in den Kirchen, um die Geschichte des Heiligen und Märtyrers, dessen Fest man feierte, in Erinnerung zu bringen. Jeder Heilige mußte sein eigenes Fest und dieses seine besondern Gebräuche

haben, in deren Erfindung und Anordnung sich die Geistlichen fast allein als kluge und scharfsinnige Leute zeigten. Erwägt man nun, daß die Legende vor der allgemeinen Einführung der römischen Liturgie auch in andere Ritualbücher überging, namentlich in das Brevier, welches sich nach und nach mehr zum Gebrauche für die Geistlichen gestaltete, so kann man wohl behaupten, daß die Kirche direct schon für die Verbreitung der Legende sowohl unter Laien, als auch unter dem Klerus zu wirken suchte. In dieser Beziehung hielt auch die morgenländische Kirche gleichen Schritt mit der abendländischen. Sie verfuhr auf ähnliche Art in ihren Synaxarien, Menäen und Menologien. Die beiden ersten kommen mit den lateinischen Missals, Antiphonien und Breviarien überein; die letztern aber haben die meiste Aehnlichkeit mit den Martyrologien der lateinischen Kirche. Sie waren eingerichtet nach der Ordnung der Monate und Tage des Jahres. Um dem Uebelstande abzuhelfen, daß sie oft zu lang waren und darum in den öffentlichen christlichen Versammlungen nicht vorgelesen werden konnten, machte man kurze Auszüge daraus, und setzte sie in die Menäen, ungefähr wie in der römischen Kirche die Lectionen in den Breviarien aufgenommen worden sind. Man machte sie hernach noch kürzer, um sie in die Ephemeriden, Kalender oder Jahrbücher der Kirche einzurücken, wie es ungefähr die oben erwähnten Verfasser der Martyrologien in der römischen Kirche gethan hatten. So entstanden die Menologien bei den Griechen. Man nimmt gewöhnlich den Johannes Damascenus in der griechischen Kirche als den ersten Verfasser solcher Menologien an. Allein sie sind wahrscheinlich nicht so alten Ursprungs, und man hat Grund zu vermuthen, daß sie erst lange nach der Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen üblich geworden sind.

Was ihre innere Beschaffenheit betrifft, so ist die Auswahl fast noch schlechter als in der römischen Kirche. Man hat ohne alle Wahl und Kritik die abgeschmacktesten Fabeln aufgenommen und Dinge von den Heiligen erzählt, die selbst wider die guten Sitten sind. — Fragen wir nun, wie die Kirche

B) **auch indirect dazu mitwirkte, um der Legende Ansehen und weite Verbreitung zu verschaffen, so kann man schon hierher den Beifall rechnen, welchen diejenigen fanden, die solche Heiligenbiographien entweder einzeln schrieben oder größere Sammlungen derselben veranstalteten.** Schon oben haben wir gezeigt, daß berühmte Kirchenlehrer der frühern Jahrhunderte das Leben solcher Einsiedler und Anachoreten beschrieben, die sich durch ihre abenteuerliche Frömmigkeit auszeichneten. Diese Sitte wurde immer allgemeiner, und nicht leicht starb der Stifter eines Mönchsordens, eines Klosters oder ein Laie, der seine Frömmigkeit durch reiche Schenkungen an die Kirche kund gethan hatte, der nicht auch seinen Biographen fand. Wie diese Art von Schriftstellerei in einer spätern Zeit fast die einzige war, die man besonders schätzte, ist gut gezeigt in der oben angeführten Schrift von Baillet. Er zeigt von p. 66 an, wie es bald dahin kam, daß man besondere Landeslegenden, z. B. von Heiligen aus Spanien, Portugal, Frankreich, England, Deutschland, veranstaltete, ja, daß man wieder die Heiligenbiographien nach den

verschiedenen Ständen ordnete, und bemerkte, welche Heilige es unter den Regenten, unter den Kriegsleuten, unter den Advokaten, Aerzten und Künstlern gebe.

Die Sitte, große, weitschichtige, vielumfassende Sammlungen von Heiligenbiographien zu veranstalten, äußerte sich dann vorzüglich, als das Recht, heilig zu sprechen, im Abendlande ausschließend an die Päpste gekommen war, die es häufig übten, und wobei gleichsam eine Art Biographie unerläßlich war. Man vergleiche damit den Artikel Hagiolatrie p. 270 ff. Wir wollen nur einige davon anführen, die theils zu ihrer Zeit in großem Ansehen standen, theils in einzelnen Biographien sich höchst berüchtigt gemacht haben, theils auch bis diesen Augenblick noch fortgesetzt und bearbeitet werden.

Das 13. Jahrhundert war überreich an päpstlichen Heiligsprechungen, und dadurch wurde nun die Zahl der Heiligenbiographien wieder um vieles vermehrt. Von jetzt an schien es nun nicht mehr so nothwendig, den Fleiß auf das Leben einzelner Heiligen zu richten, sondern man war nun bemüht, die einzelnen Heiligengeschichten in größere Sammlungen zu bringen und sie nach einer gewissen Ordnung, größtentheils nach der Zeitordnung nach Monaten und Tagen, einzurichten. Diese Sammlungen unterschieden sich von den zeitherigen (die man mehr Städte- und Länderlegenden nennen könnte, weil es kleinere Sammlungen von den Heiligen einer Stadt, z. B. von Rom, eines Landes, z. B. von Frankreich und England u. a. Ländern waren), dadurch, daß man in sie das Leben der Heiligen aus allen Ländern aufnahm und so gleichsam eine Generallegende ins Leben rief.

Die berühmteste dieser Art, noch dem 13. Jahrhunderte angehörend, hat den berühmten Jacobus de Voragine († 1298) zum Verfasser, und seine legendae Sanctorum, welche diesen Namen führen, weil sie in den Kirchen an den Festtagen der Heiligen vorgelesen wurden, verdunkelten bald alle vorhergehenden und erwarben sich selbst den Namen der goldenen Legende (legendae aureae), wiewohl sie nichts weiter als eine leichtgläubige Mährchensammlung waren. Im 15. und 16. Jahrhunderte wurden sie sehr häufig gedruckt und in das Italienische, Spanische, Englische, Französische und Deutsche übersetzt. Sie ist von Schröckh Thl. 28. p. 196 ff. beschrieben. Nur eine kleine Probe von der Erzählungsweise des Verfassers wollen wir hier im Auszuge mittheilen. In der Geschichte des jüngern Jacobus (n. LXIII.) erfährt man eine besondere Ursache, warum Vespasianus den Krieg wider die Juden geführt hat. Er war von seiner Kindheit an mit einer Art Würmern in der Nase geplagt, wovon er auch den Namen bekommen hat (a vespa). Als er aber an Christum glaubte, fielen die Wespen alsbald aus seiner Nase, und da er zugleich hörte, daß Jesus sein Retter von den Juden aus Neid umgebracht worden sei, bat er sich vom Kaiser Tiberius die Erlaubniß aus, Judäa und Jerusalem zerstören zu dürfen. — Ueber ähnliche Sammlungen von Aloys Lipomann. Rom 1551—60. 8 Bde. 4., von Lorenz Surius im 16. Jahrhunderte (vollständigste Ausgabe. Cöln 1617. 4 Thle. Fol.), von den berühmten Vitis Sanctorum des Jesuiten Herbert Rosweid aus Utrecht, 2. Ausg. Antw. 1628. Fol., so wie von ähnlichen mehr oder weniger umfassenden Werken findet man in der oben

angeführten Schrift von Baillet §. 31—48. Nachrichten. Auch sind in dieser Abhandlung die Schriften mit erwähnt, die in der griechischen Kirche, jedoch in weit geringerer Zahl, über das Leben der Heiligen erschienen sind. — Besonders herauszuheben sind aber noch aus der römischen Kirche die Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, ex antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustravit J. Bollandus, op. et stud. contulit Gf. Henschen. Januar. Antw. 1643. 2 Bde., Februar. Ebend. 1658. 3 Bde.; Martius, op. et st. Gf. Henschenii et Dn. Papebrochii. Ebend. 1668. 3 Bde.; Aprilis, op. et st. Hensch. et Pabepr. Ebend. 1675. 3 Bde.; Majus, op. et st. Hensch., Papebr., Fr. Baertii et Conr. Janingi. Ebend. 1680—88. 7 Thle.; Junius, op. et stud. Hensch., Papebr., Baert., Jan. et J. Bt. Sollerii. Ebend. 1695—1717. 7 Thle.; Julius, op. et stud. Jan., Soll., J. Pinii, Guil. Cuperi et Pt. Boschii. Ebend. 1719—31. 7 Thle.; Augustus, op. et stud. Soll., Pin., Cup., Bosch. et J. Stiltingi. Ebend. 1733—43. 6 Thle.; Septemb., op. et stud. Pin., Stilt., J. Limpeni, J. Veldii, Const. Suyskenii, J. Perieri, U. Strickeri et J. Clei. Ebend. 1746—62. 8 Bde.; Octobr. (bisher nur bis zum 15. Oct.), op. et stud. Stilt., Suysk., Perier., C. Byei, J. Buei, J. Gherquieri, J. Huberi. Ebend. 1765 bis 70. Tom. 1—3. Bruxell. 1780—86. Tom. 4. 5. Tongarloae 1794. Tom. 6.; zusammen 53 Bände Fol. Von einem uncorrecten Nachdrucke erschienen bis jetzt 43 Bände Fol. Vened. 1734 ff. Der schon oben erwähnte Jesuit Herbert Rosweid legte das Werk an, da er aber schon 1629 starb, so ward die Fortsetzung seiner Arbeit dem Jesuiten Bolland (geb. 1596 im Herzogthume Limburg, wurde er 1614 Jesuit und legte 1630 die vier Gelübde ab) übertragen, der mit Henschen den Januar und Februar vollendete. Nach seinem Tode (12. Decbr. 1665) übernahmen andere Ordensgenossen, deren Namen wir oben verzeichnet haben, die Fortsetzung des großen und kostbaren Werks, von dem schon der Jesuit Bellarmin sagte, daß es ein opus ducentorum annorum sei. Durch die französische Revolution wurde die Fortsetzung gehindert und erst neuerdings ist die Vollendung des Werks, an dem fast noch der vierte Theil fehlt, unter königlichem Schutze verheißen worden. Das Buch folgt dem römischen Kalender, indem es das Leben der Heiligen nach den Tagen des Kalenders, und wo mehrere Heilige auf einen Tag fallen, nach dem Zeitalter ausführlich beschreibt. Es zeichnet sich vor andern Werken dieser Art vortheilhaft aus durch Vollständigkeit, zum Theil auch kritischen Fleiß und durch eingestreute gelehrte Untersuchungen, doch fordert die Menge der darin befindlichen Fabeln und unsichern Acten, wegen deren es in Spanien sogar zu den verbotenen Büchern gerechnet werden soll, eine sehr vorsichtige kritische Benutzung. Im Allgemeinen kann über die Geschichte und den Werth des Buches verglichen werden: Ebert in der Allgem. Encycl. der Wissensch. von Ersch und Gruber u. d. A. Bollandisten. Eine ausführliche Beschreibung der ersten acht Monate des Buches findet sich in Baumgarten's Nachrichten von merkwürdigen Büchern Thl. 1—4.

Ein Vorfall, veranlaßt durch eine Legende und Canonisation, welche im Jahre 1728 der Papst Benedict XIII. durchsetzen wollte, verdient darum hier angeführt zu werden, weil sie zeigt, wie der Laien-

stand, besonders unter den Fürsten über die Legende der römischen Kirche jetzt urtheilte, und wie der Statthalter Christi zu Rom eine ganz andere Rolle später spielte, als im Zeitalter Gregors VII. Dieser Gregor galt bei seinen Nachfolgern in der Regel als Begründer der päpstlichen Macht. Sie hatten sich nicht widersetzt, wenn einzelne Orden, wie z. B. der Benedictinerorden, deren Mitglied Gregor gewesen war, ihn als einen Heiligen verehrten. Aber eine feierliche Canonisation, durch welche er zum allgemeinen Heiligen seiner Kirche erklärt worden wäre, und wodurch er eine Stelle in dem berühmten Martyrolog. rom. fand, hatte noch kein Papst gewagt. Dieß unternahm jedoch Benedict XIII. Allein beinahe alle europäische Höfe der katholischen Kirche angehörend, widersetzten sich dieser päpstlichen Maßregel, weil Benedict unter den Ursachen, warum sein berühmter Amtsgenosse der Vorzeit sollte canonisirt werden, auch diesen anführte, daß er den Kaiser Heinrich IV. in den Bann gethan und die Unterthanen vom Eide der Treue loszusprechen gewagt hatte. Die kaiserlichen, französischen und die Gesandten der Generalstaaten, die Republik Venedig, so wie der Vicekönig von Neapel erklärten sich insgesammt dagegen. In Frankreich verbot eine Parlamentsverordnung, daß kein Geistlicher bei der Messe diese Legende lesen durfte. Die Parlamente zu Aix und zu Toulouse ließen sie sogar durch den Scharfrichter verbrennen. Benedict mußte nachgeben, und machte dadurch bemerkbar, daß die Päpste in der neuern Zeit nicht mehr canonisiren können, wen sie wollen.

In der zeither geschilderten Gestalt fanden nun auch die Reformatoren die Legende. Wir gehen darum über

V) **auf das ungünstige Urtheil, welches dieselben darüber fällten.** — Als unter Luthers und Zwingli's Vorgange Tausende von Christen von der katholischen Kirche sich absonderten und eine besondere Kirche bilden wollten, da mußte auch alles entfernt werden, was die Wahrheit nicht gab, welche man suchte, und somit verbannte man auch die Legende, weil man in ihr nichts als Fabel und ungereimte Dichtung wahrzunehmen meinte. Luther selbst sprach über die meisten dieser Legenden ein ungünstiges Urtheil aus und hielt nur wenige für würdig, berücksichtigt zu werden; und somit stimmte er auch die Meinung derer gegen sie, welche ihm folgten. In seiner, um das Jahr 1544 geschriebenen, Praefatio zu: Vitae patrum in usum ministrorum verbi, quoad ejus fieri potuit, repurgatae per Georgium Majorem. Vitebergae 1550 sagt er: Inter extera satanici furoris opera hoc non minimum est, quod historias, seu quas vocant Legendas Sanctorum, quam plurimas aboleverit, et, quas exstare passus est (haud dubie non volens) ita corruperit fabulis stultis et impiis mendaciis, ut veri multo sint similiores et utiliores gentium quaedam fabulae. Daß er jedoch nicht die Legenden- oder Heiligengeschichten überhaupt, sondern nur die erdichteten und durch Fabeln entstellten, wie sie damals waren, verworfen habe, ergiebt sich nicht nur aus den angeführten Worten, sondern auch aus dem Folgenden, wo es heißt: Tantum est odium serpentis contra semen mulieris et ecclesiam Christi, ut etiam post mortem persequatur memoriam Sanctorum, ne vel eorum egregia dicta et facta viventibus salutari exemplo et consolationi esse possent. Hinc illud mali

venit, ut nec Apostolorum historias, quas maxime oportuit fideles et puras habeamus, nisi quantum ex Luca, Eusebio et aliis quibusdam relictum est, et optantur frustra. Auch würde er nicht seinen Freund Georg Major veranlaßt haben, das alte Werk: Vitae patrum etc. von den spätern Entstellungen zu reinigen. Doch war er mit Georg Major (s. dessen Vorrede vom 1. Januar 1544) der Meinung, daß selbst in solcher Gestalt dieses Buch, wenn es auch manches Gute enthalte, doch mit Vorsicht zu lesen sei. Qui igitur hanc historiam legent, sagt Georg Major, sint antea praemuniti Evangelii cognitione et adferant rectum et pium judicium de omnibus partibus vitae Christianae, videant, quae sint analoga fidei, quae contra sint superstitiosa. Interdum autem afferunt ea dicta aut exempla, quae prudenti et pio lectori prodesse possunt. In diesem Geiste erklären sich auch spätere Theologen der lutherischen Kirche, jedoch in einem Tone, der noch weit mehr mißbilligend ist, als der von Luther vernommene. Die reformirte Kirche war noch strenger in dieser Beziehung und schaffte sogar die Apostelfeste ganz ab, weil sie sich mehr auf die unverbürgte Tradition gründeten, als auf glaubwürdige Zeugnisse des N. T. und des christlichen Alterthums. Vergl. den Artikel Apostelfeste.

VI) Würdigung der Legende in unsern Tagen.

A) **Von Seiten der griechisch- und römisch-katholischen Kirche.** Heineccius in seiner Schrift: Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. III. p. 273 ff., spricht sich, nachdem er von den kirchlichen Lectionen geredet hat, tadelnd über die Legende also aus: „Außer denselben wird in der Kirche selten etwas „Anderes gelesen, als die Lebensbeschreibungen der Heiligen, womit sie „in der Frühmette so lange anhalten, bis die Strahlen der Morgen„röthe hervorbrechen. Hierzu haben sie ihre eigenen Kirchenbücher, „welche sie *συναξάρια* nennen, darinnen auf alle Tage im Jahre die „Legenden der Heiligen aus dem weitläuftigen Menäo und den Meno„logiis ausgezogen und in einen kurzen Begriff verfaßt worden. Es „ist leicht zu gedenken, wie viele abgeschmackte Historien in diesem „Buche anzutreffen sind, welche gleichwohl dem Volke als unbezweifelte „Wahrheit vorgelesen werden." — Auf ähnliche Art erklärt sich auch Elsner l. l. 1r Thl. p. 201 ff. über die Heiligenverehrung in der griechischen Kirche, und neuere Schriftsteller über den griechischen Kultus wiederholen dasselbe.

Anlangend die römische Kirche, so muß sie auch, so lange sie den Grundsatz festhält, verstorbenen Menschen aus der Vorzeit Verehrung zu zollen, die Legenden, wie alle Traditionen in Schutz nehmen. Sie muß ihnen selbst, wenn sie consequent bleiben will, rein geschichtlichen Werth zugestehen. Allein hier ist es, wo sie nichts weniger als mit siegreichen Waffen gegen protestantische Theologen und selbst gegen aufgeklärte Kirchenhistoriker aus ihrer eigenen Kirche gekämpft hat. Nichts ist ihr schwerer geworden, als die Abwehr von Vorwürfen dieser Art. Und doch kann sie ihre darüber ausgesprochenen Grundsätze nicht aufgeben, ohne Dogmen zu verletzen, die tiefe Wurzel im Volksleben der römisch-katholischen Kirche geschlagen haben. Ist einmal der Laienstand in dieser Beziehung enttäuscht, dann müssen die wesentlichsten

11.

Lehrstuhl

in christlichen Kirchengebäuden, gewöhnlich Kanzel genannt.

I. Das, was wir jetzt Kanzel nennen, kannten die frühern Christen in ihren gottesdienstlichen Versammlungsorten nicht. II. Das Daseyn der Kanzeln in den Kirchengebäuden scheint erst seit dem 13. Jahrhundert angenommen werden zu müssen. III. Nach der Reformation wird die Kanzel in den Kirchengebäuden sorgfältiger beachtet und erhält jetzt mehr nach den Gesetzen der Akustik ihren Platz.

Literatur. Thiers dissert. ecclesiastique sur les principaux autels des églises les jubés des églises. Par. 1688. 8. p. 42 seqq. — Hospinian de templ. l. II. c. 5. — Bingh. antiquitt. eccl. l. VIII. c. 5. — Calvoer's Ritual. eccl. P. II. p. 141—48. — Ferrar. de ritu sacr. conc. l. III. c. 5—9. p. 358—61. — Heineccii Abbildung der griechischen alten und neuen Kirche Thl. III. p. 93—95. — Flügge Geschichte des deutsch. K. u. Pr. Wesens 1r Thl. p. 113 f. — Bernh. Christ. Sturm von der Figur und Einrichtung protestantischer Kirchen. Hamb. 1712. — Grundzüge einer Theorie der Bauart protestantischer Kirchen von dem Baumeister L. Catel. Berlin 1815.

I) Das, was wir jetzt Kanzeln nennen, kannten die frühern Christen in ihren gottesdienstlichen Versammlungsorten nicht. — In dem Artikel Homilie haben wir bereits im Allgemeinen die Frage beantwortet, wo die Predigt in den Kirchengebäuden gehalten wurde. Das Chor der Kirche war durch Schranken oder Gitter (Cancelli, wovon unsre jetzigen Kanzeln den Namen erhalten haben sollen) von dem Schiffe der Kirche abgesondert. Hinter diesen Cancellen im Schiffe war ein erhöhter Platz zum Vorlesen (ἄμβων von ἀναβαίνειν), lateinisch Ambo, suggestus, pulpitum genannt. Im Chore befand sich auch der bischöfliche Stuhl cathedra, thronus. Vergleichen wir nun die ältern Nachrichten über

den Ort, wo in der Kirche gepredigt wurde, so war der gewöhnliche Predigtplatz der bischöfliche Stuhl oder vor dem Altare, und das Predigen von dem sogenannten Ambo aus galt nur als Ausnahme. So wird es von Chrysostomus als etwas Gewöhnliches angeführt, auf dem sogenannten Ambo zu predigen, damit er desto besser verstanden würde. (Socrat. h. eccl. l. VI. c. 5.) Dasselbe gilt auch von Augustin. Doch dürfte sich auch hier die kirchliche Observanz bald mehr für diesen, bald mehr für jenen Ort entschieden haben. Als aber später die Geschäfte sich häuften, die Bischöfe das Predigen vernachlässigten, und selbst mehrere Presbyter, Diaconen und Mönche zu predigen anfingen, so wurde es immer gewöhnlicher, die Predigt auf dem sogenannten Ambo oder an einem andern Orte im Schiffe der Kirche zu halten, um auch hierin zwischen Bischof, Presbyter, Diacon und Mönch einen Unterschied zu haben.

Fragt man nun, wie eine solche Vorrichtung in die christlichen Kirchengebäude kam, so läßt sich dieß sehr leicht aus der nachgeahmten Synagogeneinrichtung erklären, wo auch der Vorleser schon einen besondern Lehrstuhl (βῆμα בָּמָה) gehabt habe. Dieß ist um so wahrscheinlicher, da man in den Kirchen der griechischen Christen selbst jetzt noch etwas Aehnliches findet. Heineccius l. l. Thl. 3. p. 93 sagt: „Wir besuchen nun auch den Lesestuhl oder die Kanzel, welche fast „mitten in dem Schiffe oder an dem Platze vor dem Chore steht. „Dieser ist folgendergestalt gebaut. Unten ist ins Gevierte ein erhöhter „Grund, auf dessen beiden, oder wenigstens auf einer Seite einige „Stufen hinaufgehen. Auf dieser Höhe ist ein Geländer zwischen zierlichen Säulen eingeschlossen, dessen eine Seite in Form eines Pultes „oder Catheders erhöht ist, also, daß man hinter demselben stehen und „das Buch auflegen kann." Mit dieser Beschreibung stimmt auch ganz die Abbildung überein, die p. 90 fig. 12. davon mitgetheilt ist. Sie hat viel Aehnliches mit den Cathedern, wie man sie in den größern Hörsälen der Universitäten findet. Etwas Aehnliches hat der Verfasser auch in der griechischen Capelle in Leipzig gesehen, jedoch kein Analogon von Kanzeln, wie in protestantischen Kirchen. Dieser Ort mag Jahrhunderte hindurch dazu gedient haben, um auf demselben die Predigten zu halten; denn nach allem, was dem Verfasser darüber nachzulesen möglich war, selbst in ausführlichen Beschreibungen älterer Kirchen, muß er doch mit Flügge l. l. p. 113 ff. übereinstimmen, daß

II) **das Daseyn der Kanzeln erst seit dem 13. Jahrhundert in den Kirchengebäuden angenommen werden muß.** Flügge nämlich in der angeführten Stelle über deutsche Kirchen erklärt sich also: „Auch in Ansehung der übrigen Einrichtung hatten die deutschen Kirchen nichts Eigenthümliches. „Ihre Kanzeln waren die nämlichen in Hinsicht auf Form und Stellung und wurden mit verschiedenen Namen bezeichnet. Sie heißen „cathedrae, ambones und im Deutschen Kanzel, von dem lateinischen „Cancellus des Mittelalters (Etymologische Untersuchungen über diese „Worte findet man unter andern bei Hospinian l. l. L. II. c. 3.), „welches Wort den erhabenen und mit Schranken eingeschlossenen Ort „der Kirche, wo die Predigten gehalten wurden, bezeichnete, welches

„schon in den ältesten Kirchen Statt fand. Dieß waren indessen noch „nicht unsre Kanzeln, die erst im 13. Jahrhunderte aufkamen. Diese „haben eine weit höhere Lage als die alten Ambones, die mit unsern „Pulten, wo die Vorlesungen gehalten werden, zu vergleichen sind. „Die Bestimmung der Kanzeln war auf das Predigen eingeschränkt und „man vermißt sie in Kirchen, deren Alter über das 13. Jahrhundert „hinausreicht, z. B. in der Johanniskirche zu Lyon und in der Kirche „à Notre-Dame zu Paris. Die Sache liegt indessen noch im Dunkel, „und verdient eine sorgfältigere Untersuchung, die aber mit vielen „Schwierigkeiten verknüpft seyn dürfte." Allerdings ist die letztere Bemerkung Flügge's sehr richtig; denn der Verfasser hat nirgends etwas darüber finden können, warum sich die ältern Ambonen in unsre Kanzeln verwandelten. Er hat auch hier seine Zuflucht zur Conjectur nehmen müssen. Da in das 13. Jahrhundert das Aufblühen des Dominikanerordens fällt, der recht eigentlich Predigerorden war und seyn sollte, da ferner um eben diese Zeit das Vernachlässigen der Predigt theils von einzelnen namhaften Kirchenlehrern, theils von ganzen Synoden ernstlich gerügt wird, so scheint auch von da an wieder fleißiger in der römischen Kirche gepredigt, und das Bedürfniß mehr gefühlt worden zu seyn, einen schicklichern Platz zu kirchlichen Vorträgen zu finden. Unter dieser Voraussetzung ließe sich Mehreres erklären. Einmal, daß durch die Kanzel nie die Aussicht auf den Altarplatz benommen wurde, um das glänzende Meßgepränge den Augen des Volks nicht zu entziehen. Immer befand sie sich an einem Pfeiler an der Seite angebracht. Daraus würde es auch klar werden, warum oft die schönsten Kirchen Kanzeln hatten, bei deren Bau man alle Regeln der Akustik vernachlässigte. Die Messe behielt vor allen Dingen eine besondere Beachtung; die Predigt aber immer eine minder wichtige Stelle, wie es ja selbst jetzt noch im römisch-katholischen Cultus der Fall ist. Es giebt ausgezeichnete Kirchengebäude aus früherer Zeit, in denen die Kanzeln so hoch angebracht sind, daß der Prediger, der zum Schwindel geneigt ist, auf ihnen gar nicht sprechen kann, und wo die Worte des Redners, wenn er sich nicht auf einem besondern Standpunkt festhält, als völlig unverständlich verhallen. — Als jedoch aus diesem oder auch vielleicht aus andern Gründen die Kanzeln in den Kirchen gewöhnlich wurden, so suchte man sie auch besonders durch die Kunst auszuschmücken. Ihr Umfang wurde rund oder eckig und auf den kleinern Tafeln, die durch solche eckige Gestaltung sich bildeten, waren oft Gemälde aus der biblischen Geschichte oder Sprüche der Bibel mit goldenen Buchstaben angebracht. Sehr früh gab man ihnen einen Schalldeckel, der nach und nach an einigen Orten die Form eines Bischofshuts erhielt. An manchen Orten gab man der Kanzel zwei Treppen, auf der einen stieg der Redner hinauf, auf der andern hinab.

III) Nach der Reformation wird die Kanzel in den Kirchengebäuden sorgfältiger beachtet und erhält jetzt mehr nach den Gesetzen der Akustik ihren Platz. Daß große Veränderungen im Innern der Kirchengebäude durch die Reformation nothwendig wurden, haben wir im Artikel Kirchengebäude nachgewiesen, und zwar 2r Thl. d. Handb. Nr. V. p. 399 ff. Die Predigt erhielt im protestantischen Cultus eine besondere

achtung und daher kam es, daß man auch für die Kanzel einen
icklichern Platz auswählte. In kleinern Landkirchen bei den Luthe=
ern findet man gewöhnlich die Einrichtung, daß über dem Altar die
nzel angebracht ist. Der Prediger hat dann entweder nur einen
inen Theil der Emporkirchen oder auch gar keine Sitze für die Zu=
er im Rücken, sondern der größte Theil der Gemeinden kann ihn
uem sehen und hören. In den angeführten Schriften über die Bau=
protestantischer Kirchen ist eine eigene Theorie über den Kanzelbau
halten. Es sind dort Beispiele von größern protestantischen Kirchen
geführt, wo die Kanzeln nach den Regeln der Akustik so glücklich
gebracht sind, daß ein Redner, der auch keine starke Stimme hat,
enthalben verstanden wird. Besonders rühmt man dieß von den Kir=
n, die der letztverstorbene Herzog von Dessau in seinem Lande hat
erbauen oder renoviren lassen.

Gemeinde zum Behufe der Prozession eingetheilt wurde. Gregor der Große verordnete sie im Drange der Umstände zu Rom, als nach einer vorhergegangenen, ungewöhnlichen Tiberüberschwemmung, eine pestartige Seuche wüthete, wogegen man die Hülfe Gottes anflehen wollte. Sowohl sein Biograph, Johannes Diaconus, als auch Gregor. Turon. (hist. Francor. l. X. c. 1.) und andere Schriftsteller erzählen, daß, als Gregor an der Spitze dieser Prozession beim Grabmale Hadrians (moles Adriani) hielt, ein Engel (nach Andern der Erzengel Michael) erschien und ein entblößtes Schwert in die Scheide steckte, — zum Zeichen, daß die Seuche aufhören werde. Zum Andenken an diese Engelserscheinung soll das Michaelisfest (welches aber dann nicht den 29. September, sondern am 8. Mai, wo auch das Calendar. Rom. Apparitionem S. Michaelis hat, gefeiert werden sollte), gestiftet seyn. Vergl. Schröckh's christl. KG. Thl. 17. p. 256 ff. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 3 p. 286 ff. Die eigene Ankündigung und Erklärung Gregors über diese Feierlichkeiten steht in Gregor. M. Registr. Epistol. l. XI. ep. 2. Opp. Tom. IV. p. 415. (ed. Antwerp. 1615 Fol.), wo er sich unter andern über die Ordnung und Eintheilung der Prozession auf folgende Art erklärt: 1) Litania Clericor. exeat ab ecclesia b. Joannis Baptistae. 2) Litania Viror. ab ecclesia beati Martyris Marcelli. 3) Litania Monachor. ab ecclesia Martyris Joannis et Pauli. 4) Litania Ancillarum Dei ab ecclesia beator. Martyr. Cosmae et Damiani. 5) Litania Foeminar. conjugatar. ab ecclesia beati primi Martyris Stephani. 6) Litania Viduar. ab ecclesia beati Martyris Vitulis. 7) Litania Pauperum et Infantium ab ecclesia beatae Martyris Ciciliae. Im engern Sinne versteht man

II) **gewisse Bußgebetsformeln, die theils gesprochen, theils gesungen wurden, und deren man sich theils bei gewissen Prozessionen, theils bei dem öffentlichen Gottesdienste bediente.** — Sie mochten sich verschieden gestalten, behielten aber das Gemeinsame, daß sie in zwei Chören angestimmt wurden, so daß ein Priester den Gegenstand des Gebets anzeigte, und die Gemeinde darauf antwortete: *κύριε ἐλέησον*. Vergl. Ch. Gf. Grabeneri stricturae histor. de formula: Kyrie eleison. Dresd. 1744. 4. Es wurden nach und nach auch andere Responsorien üblich, nämlich: Erhöre uns Herr! — komm uns zu Hülfe, — schütze, erhalte und bewahre uns lieber Herr Gott! Im fünften Seculo wurde in die Litanei das Trisagium eingewebt: Heiliger Gott, heiliger starker Gott, heiliger und unsterblicher Gott, erbarme dich unser! Vergl. Thl. I. p. 517 dieses Handbuchs und G. P. Schunteri Historia trisagii. Halle 1744. 4. In demselben 5. Jahrhunderte soll Petrus Gnapheus die öffentlichen Litaneien an die Heiligen und die Jungfrau Maria aufgebracht haben. Indem man sie bei feierlichen Buß-Prozessionen gebrauchte, schritt das Personale gewöhnlich barfuß einher und wurden sie zur Fastenzeit in den Kirchen gesungen, so geschah es gewöhnlich knieend, eine Sitte, die wir auch in der spätern Zeit beibehalten finden.

Uebrigens können diese Gebete und Gesänge Nachahmung der oben beschriebenen heidnischen Supplikationen seyn, wo ja auch dergleichen

vorkamen. Was nun die Gebetsformeln in diesen Litaneien betrifft, so haben sie viel Aehnlichkeit mit den Fürbitten, welche in dem größern Kirchengebete vorkommen, das nach dem Zeugnisse der apostolischen Constitutionen vom Bischofe in den frühern christlichen Versammlungen gesprochen wurde. Wir haben es im Art. Gebet Thl. 2. p. 179 näher beschrieben. Durch die spätere Maria- und Heiligenverehrung wurde es verändert und erweitert. Hier scheint auch der Ort zu seyn, um die Streitfrage zu erörtern, was man unter der sogenannten großen und kleinen Litanei (litania major und minor) zu verstehen habe. Anfangs scheint diese Benennung blos lokal gewesen zu seyn. Wenn Gregor der Große die litania septiformis zugleich auch mit dem Namen major bezeichnet, so scheint der Gegensatz minor von einer Prozession verstanden worden zu seyn, die blos von der Geistlichkeit oder nur von einer gewissen Classe der Gemeinde gehalten wurde. Aehnliches lag auch zum Grunde, wenn die von Mamercus im Art. Bußtag erwähnte Litanei die große genannt wird. Hier scheint das major auf die jährlich wiederkehrende Feier dieser Tage bezogen zu werden, da die litaniae minores nur solche waren, die bei zufälligen Veranlassungen gefeiert wurden und nicht regelmäßig wiederkehrten. Späterhin aber veränderte sich der Sprachgebrauch und es scheint nun das Richtigere zu seyn, daß man unter der großen Litanei die Plenarprozession einer ganzen Gemeinde (z. B. Rom, Mailand, Lyon u. a.) vom Bischofe selbst angeführt; unter der kleinen aber die Prozession blos eines Kirchspiels verstehe. In den spätern Zeiten hieß auch wohl die Supplikationsformel mit den namentlichen Anrufungen der Heiligen Litania major, mit Auslassung dieser Anrufungen aber und gleichsam im Auszuge Litania minor. Es kommt also immer darauf an, in welchem Sinne litania genommen wird, ob von einer Prozession oder von einer Gebets- und Gesangsformel die Rede ist.

III) Fortdauer dessen, was mit diesem Worte bezeichnet wird im Cultus und in der Liturgie der heutigen christlichen Welt. — Alle drei Bedeutungen, die wir von dem Worte Litanei angeführt haben, nach welchen es Bußtage, feierliche Prozessionen und endlich die wechselseitig gesungenen Gebetsformeln und Fürbitten sowohl bei Prozessionen, als auch in den Kirchen, finden noch jetzt im christlich-kirchlichen Leben Statt. Nur stellt sich jetzt mehr der Sprachgebrauch im engern Sinne heraus, da litania die alte Bedeutung für Supplicatio, rogatio und für Prozessionen verloren hat. Es dürfte darum richtig seyn, wenn Müller in seinem Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie im Artikel Litanei dieselbe also definirt: „Man versteht darunter bestimmte kürzere, unter kirchlicher Auctorität abgefaßte Gebetsformeln, „welche gewöhnlich bei dem nachmittägigen Gottesdienste und bei den „Bittgängen zur Anbetung Gottes und zur Anrufung der Heiligen „entweder abgebetet oder abgesungen werden. (Noch scheint in diesen „Begriff das wechselseitige responsorische Abbeten und Absingen aufgenommen werden zu müssen.)“ Er zeigt, in welchem Sinne jetzt die römische Kirche von einer größern und kleinern Litanei spricht. Unter der erstern versteht sie die oben schon erwähnte Liturgia septiformis, die nach Anordnung Gregor's I. Statt fand, und für die ganze Chri-

stenheit auf den 25. April verlegt wurde. Unter der letztern wurden die drei Bittgänge, welche nach allgemeiner kirchlicher Vorschrift an den drei Tagen vor dem Feste Christi Himmelfahrt gehalten werden, verstanden. Er zeigt das Eigenthümliche der Litaneien an diesen Tagen und theilt unter andern im Auszuge die Litanei am dritten Tage in der Bittwoche mit. Uebrigens zeigt er, daß die Litaneien nicht nur beim öffentlichen Gottesdienste, sondern auch bei der Privatandacht und selbst bei Kranken und Sterbenden in abgekürzter Form gebetet werden. Oft wird auch das Uebel genannt, um dessen Abwendung man bittet, oder gegen welches man Schutz erflehen will. Die öffentliche Abbetung oder Absingung dieser oder jener Litanei richtet sich entweder nach der bestehenden Gottesdienstordnung, oder auch in besondern Fällen, z. B. bei Anordnung besonderer Betstunden um Abwendung einer allgemeinen Landplage nach den hierüber von den geistlichen Oberbehörden erlassenen Vorschriften.

In der griechischen Kirche hatte man, wie wir schon oben gezeigt haben, diese Litaneien am frühesten. Sie hießen hier συνάπαι. Es ist bemerkenswerth, daß in denselben weder der Engel, noch der Jungfrau Maria, noch der Heiligen, sondern blos der Apostel und Märtyrer gedacht wird. Dieß änderte sich zwar auch in der Folge, man nahm aber nie eine so große Menge von Heiligen einzeln auf, als in der abendländischen Kirche. In Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. III. p. 214 findet sich eine Uebersetzung von der sogenannten συνάπη μεγάλη. Ihr gehen sieben ziemlich lange Gebete vorher. Wir wollen nur Einiges hier im Auszuge mittheilen, um zu zeigen, daß diese συνάπαι viel Aehnliches von den Litaneien haben, die auch in die protestantische Kirche übergingen. Nach Beendigung der sieben Gebete ruft der Diaconus aus:

Laßt uns den Herrn um Frieden anrufen!

Chor. Herr erbarme dich!

Diac. Um den Frieden von oben und um das Heil unsrer Seele lasset uns den Herrn anrufen.

Chor. Herr erbarme dich!

Diac. Für dieses Gotteshaus und alle, welche in dasselbe mit Gottesfurcht eingehen, lasset uns den Herrn anrufen.

Chor. Herr erbarme dich!

Diac. Für unsern Erzbischof N., für die Aeltesten, Diaconen, Klerisei lasset uns den Herrn anrufen.

Chor. Herr erbarme dich!

(Auf ähnliche Art werden noch mehrere solche Bitten vom Diaconus vorgesprochen und vom Volke beantwortet.)

Auch in den protestantischen Cultus ging die Litanei in dieser Bedeutung über. Man versteht hier unter Litanei das solenne Bußgebet oder den solennen Bußgesang, welchen Luther mit Weglassung der Heiligen-Anrufung, jedoch mit Beibehaltung der griechischen Formeln: Kyrie, Christe, — Kyrie eleison, aus dem Lateinischen übersetzte, und welches bei den Lutheranern gewöhnlich an den sogenannten großen Bußtagen, ohne Begleitung der Orgel und nach seiner alten ganz eigenthümlichen Melodie abgesungen wird. Bei einer nähern Vergleichung ergiebt sich die große materielle und formelle Ueber-

einstimmung dieser lutherischen Uebersetzung mit den alten Formularen in der morgen= und abendländischen Kirche. Der Unterschied besteht blos darin, daß die alte Kirche dasselbe bei jedem sonntäglichen Gottesdienste wiederholte, während die spätere und neuere sich damit begnügte, die Litanei als Gebet und Gesang, blos an gewissen besondern Tagen, z. B. den solennen Buß= und Bettagen oder in der Passionszeit u. s. w., anzustimmen. Die Litanei, wie man unter andern aus Vogels Leipziger Annalen sieht, muß während des dreißigjährigen Kriegs häufig in den Kirchen Sachsens gesungen worden seyn. Die ältere chursächsische Kirchenagende p. 146 verordnet, daß die Litanei alle Freitage in Städten nach der Predigt, auf den Dörfern einen Sonntag um den andern soll gesungen werden. Im Jahre 1664 ließ Churfürst Georg II. die Worte einrücken: „Und uns vor des Türken und des „Papstes grausamen Mord und Lästerung, Wüthen und Toben väterlich behüten." Diese Formel ist nur erst durch das neue Dresdner Gesangbuch verdrängt worden. Bei den Herrnhutern wird jeden Sonntag Vormittag vor der Predigt in einer besondern Versammlung ein Gebet von Prediger und Gemeine wechselseitig gesprochen und gesungen und diese Betstunde Litanei genannt. — In mehrern Gegenden Sachsens wird jetzt die Litanei nicht mehr gesungen. Doch darf man sie im Allgemeinen in der lutherischen Kirche nicht als abgeschafft betrachten, wenn man die neue preußische Kirchenagende 2. Aufl. 1822 Anh. p. 6 berücksichtigt. Auch findet man diese alte lutherische Litanei in dem schwedischen Kirchenhandbuche, übersetzt von Dunkel. Lübeck 1825 p. 30. — Nicht minder haben die Episcopalen in England die Litanei beibehalten. — Blos die reformirte Kirche und die sich derselben anschließenden kleinern Secten haben hierin eine Ausnahme gemacht, und zwar nicht den Kirchengesang überhaupt, aber doch diese uralte Form des Singgebets oder Gebetssingens verworfen.

13.

Liturgien.

I. Verschiedene Bedeutung des Wortes Liturgien; muthmaßlicher Ursprung der geschriebenen und stehenden Liturgien. II. Was von den liturgischen Schriften zu halten sei, die den Aposteln und frühern berühmten Kirchenlehrern zugeschrieben werden. III. Besondere für den kirchlichen Gebrauch bestimmte Liturgien im Abendlande. IV. Im Morgenlande. V. Nachrichten von den bedeutendsten Schriftstellern, welche das Kirchenritual in der abendländischen und morgenländischen Kirche zu erläutern suchten. VI. Veränderungen in der Liturgie, veranlaßt durch die Reformation. VII. Liturgien in der heutigen christlichen Welt.

A) Römische Kirche. (Die ältern Commentatoren des Rituellen in der lateinischen Kirche sind in einem besondern Abschnitte dieses Artikels aufgeführt; hier nur die hierher gehörigen Schriftsteller, ungefähr vom 16. Jahrhunderte an.) De antiquitate, veritate ac cerimoniis missae, opuscul. e S. patribus summis depromtum per Nicolaum Aurificum. Venetiis MDLXXII. — Speculum Missae ex antiquis quibusdam catholicae ecclesiae patribus. Venetiis MDLXXII. — Missa apostolica sive ἡ θεία λειτουργεία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου: Divinum sacrificium sancti apostoli Petri, cum Wilhelmi Lindani, episcopi Gandavensis apologia pro eadem D. Petri apostoli, Liturgia. Antwerpiae 1589. — Antiquitatum liturgicarum arcana. Duaci 1605. — Jac. Pamelii Missale S. S. Patrum latinor. sive liturgicon latinum etc. Colon. zuletzt 1676. — Rerum liturgicar. libri duo Auctore Joanne Bona. Presbyt. Cardinal. ordin. Cister. Romae 1671. — Edmund Martène de antiquis ecclesiae ritibus. Rotomagi 1700. Tom. III. in IV. — Petrus Sibbern de libris Latinorum ecclesiasticis schediasma. Vitebergae 1706. 8. — Prosper Lambertini sive Benedicti XIV. de sacrificio Missae. Paduae 1745. — Claude de Vert explication simple, litérale et historique des Cérémonies de l'église. Edit. 3. Tom. I—IV. Paris. 1720—23. — Pierre le Brun explication litérale, historique et

dogmatique des Prières et des Cérémonies de la Misse. Tom. I—IV. Paris. 1726. — Liturgia Romana vetus tria sacramentaria complectens Leoninum scilicet Gelasianum et antiquum Gregorianum edente Ludovico Antonio Muratorio. Venetiis 1748. Hierbei muß aber die gelehrte Gegenschrift von J. Aug. Ernesti Anti-Muratorius, sive confutatio Muratorianae disputationis de rebus liturgicis. Lipsiae 1755 verglichen werden. — Bartholin. Gavanti thesaurus sacror. rituum cum novis observationib. et additionib. Cajet. Mar. Merati T. I. II. August. Vindelic. 1763. Fol. — Gabr. Aubespine l'Ancienne Police de l'église sur l'administration de l'Eucharistie. Inter opera Albaspinaei ex edit. Neapol. Carol. Paulini de anno 1770. — Bibliotheca ritualis concinnatum opus a Francesco Antonio Zaccaria. Romae 1778. 4. 3 Thle. — Aug. Krazer de apostolicis nec non antiquis ecclesiae Occident. Liturgiis, illarum origine, progressu, ordine, die, hora ac lingua, ceterisque rebus ad Liturgiam antiquam pertinentibus liber singularis. Aug. Vindel. 1756. 8. — Binterims Denkwürdigkeiten 4r Bd. 3r Thl. (wovon sich die erste Hälfte vorzugsweise mit der abendländischen Liturgie beschäftigt).

B) Griechische Kirche. Is. Habert Ἀρχιερατικόν s. liber pontificialis ecclesiae Graecae ex Euchologiis collegit, latine vert. et observat. illustr. Paris. 1643. — Procli (Patriarch. Constant.) de traditionibus Missae cum notis Ricoardi. Romae 1630. — Jac. Goar Ἐυχολόγιον, s. Rituale Graecorum cum interpretat. lat. glossario et observat. Paris. 1647. Fol. — Leonis Allatii de Liturgia S. Jacobi. S. Symmicta s. opuscula. Graec. et latin. Ed. Bart. Nihusio. Colon. 1653 p. 176 seqq. — Leonis Allatii de libris ecclesiasticis Graecorum. Dissert. II. cura J. A. Fabricii. Hamb. 1712. — Guil. Cave dissert. de libris et officiis eccles. Graecorum. S. Histor. liter. scriptorum Eccles. Tom. II. — Eusebius Renaudot Liturgiarum orientalium collectio. Paris. 1716. — Jo. Guil. Jani de liturgiis orientalibus in doctrina de S. Eucharistia antiquae veritati evangel. suffragantibus. Viteberg. 1724. — Jos. Sim. Assemanni Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Tom. I. III. 1719—24. — Jo. Michaelis Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. 1711. — Die morgenländische, griechisch-russische Kirche, oder Darstellung ihres Ursprungs, ihrer Lehre, ihrer Gebräuche, ihrer Verfassung und ihrer Trennung. Von Herrmann Joseph Schmitt, Kaplan in Lohr bei Aschaffenburg. Mainz 1826.

C) Protestantische Kirche. Jo. Friderici liturgia vetus et nova, sive collatio rituum liturgicorum ecclesiae christ. priscae et hodiernae cum praefat. Jo. Phil. Slevogtii. Jenae 1705. — Joachimi Hildebrandi Rituale Eucharisticum veteris ecclesiae publicis lectionibus olim dicatum et nunc iisdem denuo destinatum a. J. Andrea Schmidio. Helmstadii 1717. — Chr. Math. Pfaffii theologi et Cancelarii Tubingens. institutt. histor. eccles. juxta ordinem seculor. brevissimo penicillo delineatae. Tubingae edid. Theodorus Metzlerus. 1721. (Die Institutionen sind in Jahrhunderte abgetheilt, wovon jedes einen Abschnitt enthält, der den Gebräuchen gewidmet ist; besonders brauchbar aber ist der Anhang de liturgiis missalibus, agen-

dis et libris ecclesiasticis ecclesiae oriental. et occidental. veteris et modernae.) — Bingh. l. l. Vol. V. c. 5 und 6. — Augusti's Denkwürdigkeiten ꝛc. 4r Bd. 1821. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche, 2 Bde. Berlin 1821. (Speciellere Schriften sind in der Abhandlung selbst angeführt.)

I) **Verschiedene Bedeutungen des Wortes Liturgie und muthmaßlicher Ursprung der geschriebenen und stehenden Liturgien.** — Das Wort *λειτουργία* oder auch *λιτουργία* kommt öfters bei Profanscribenten vor und bedeutet da ein Amt, ein Geschäft, das ein Bürger auf Befehl übernehmen und dazu die Kosten selbst bestreiten mußte. Im weitern Sinne bedeutet es jeden dem Staate geleisteten Dienst. Theophr. Char. XX. 5. — Diod. Sic. 1. 28. — Später ward das Wort auf das Heilige übergetragen und bedeutet theils den religiösen Cultus selbst, theils etwas, was auf irgend eine Weise zu ihm gehört. So finden wir es bei den LXX, für das hebräische עֲבֹדָה zur Bezeichnung der Amtspflichten der jüdischen Priester beim Tempeldienst, so auch im N. T. Luc. 1, 23., wo es der *ἱερατεία* Vers 9. entspricht, und in demselben Sinne das Zeitwort *λειτουργεῖν* Act. 13, 2. In speciellerer Beziehung finden wir es von Darbringung der Opfer Hebr. 10, 11., von Collecten für die Armen oder für die Lehrer, Röm. 15, 27. coll. V. 26. 2 Cor. 9, 12. Phil. 2, 30. Noch umfassender ist der Gebrauch des Wortes bei den Kirchenvätern, vergl. Suiceri Thesaurus u. d. W. Sie gebrauchen es von dem gesammten Gottesdienste, aber auch insbesondere von Vorlesung der heiligen Schrift, der Predigt, dem Gebete, dem gemeinschaftlichen Gesange. Bestimmter nennt das Conc. Ephesin. *λειτουργίας* die gottesdienstlichen Handlungen, die Morgens und Abends an den Festtagen Statt fanden (*τὰς ἑσπερινὰς καὶ τὰς ἑωθινάς*). Nach der Zeit, als sich der ganze Gottesdienst gleichsam in der Abendmahlsfeier, im sogenannten Meßopfer, concentrirte, blieb der Name der Liturgie ausschließend dieser Handlung, und man dachte sich darunter alle die Gebete, Bibelstellen, Formeln und Gesänge, die bei den verschiedenen Abtheilungen der Messe nach und nach gewöhnlich geworden waren. In diesem Sinne nehmen wir auch das Wort, wenn später von Liturgien ganzer Länder, einzelner Apostel oder ausgezeichneter Kirchenlehrer die Rede seyn wird. Alles, was zu den gottesdienstlichen Verrichtungen außer der Messe gehört, nennt die römische Kirche officium. — Bei den Protestanten wird das Wort Liturgie im alt-christlichen Sinne genommen und von allen bei dem öffentlichen Gottesdienste üblichen Gebräuchen, Gebeten und Gesängen gesagt, z. B. die Liturgie der anglikanischen, der preußischen Landeskirche; also nicht blos auf die Abendmahlsfeier beschränkt, wie es in der römischen und griechischen Kirche der Fall ist. Man muß also den Zusammenhang berücksichtigen, um darnach die weitere oder engere Bedeutung des Wortes Liturgie zu bestimmen.

Fragt man nun, wie es kam, daß jene Gebete, Gesänge, Segenswünsche, Ausrufungen u. s. w., unter welchen das heilige Abendmahl gefeiert werden sollte, in stehende schriftliche Formulare übergingen, so fehlt es auch hier, wie so oft, an bestimmten historischen Nachrichten, und man muß sich mit Vermuthungen und Wahrscheinlich-

heitsgründen begnügen. Im Allgemeinen läßt sich behaupten, daß die früheste christliche Kirche diese Einrichtung nicht kannte, denn damals wurden die Verkündiger der Religion Jesu durch den Geist selbst getrieben, der da frei waltet und sich nicht an Worte bindet. Als aber bald das Christenthum die Mysterienform annahm, so veränderte sich die frühere einfache Gestalt, und die Feier der Geheimnisse wurde der Hauptgegenstand der gottesdienstlichen Versammlungen. Die Bischöfe, angesehen als Spender der Geheimlehre, wie ehedem die Hierophanten, leiteten das Ganze, und da die ausgezeichnetsten unter ihnen aus den Philosophen- und Rednerschulen Athens, Alexandriens und Roms hervorgegangen waren, so besaßen sie Fertigkeit genug, ihre Vorträge, die Gebete, oder was sie sonst in den Versammlungen zu sprechen hatten, durch freie Rede auszudrücken und beduften folglich keiner Formulare. Ja eben um der Mysterienform willen, die sich mit dem christlichen Cultus verschwisterte, durfte nicht einmal etwas aufgeschrieben werden, um sie nicht der Gefahr des Verraths auszusetzen. Basilius sagt darum ausdrücklich, daß sich über die Gebräuche nichts Schriftliches aufgezeichnet vorfände, sondern alles durch mündliche Ueberlieferungen fortgepflanzt würde. Er wagt es sogar nicht einmal, seinem Freunde Meletus einige Aufschlüsse über die kirchlichen Mysteriengebräuche in einem vertrauten Briefe zu geben, aus Furcht, das Schreiben könne in unrechte Hände kommen; sondern er versprach ihm den Bruder Theophrast zu senden, der ihm mündliche Mittheilungen machen solle. Dabei berief er sich auf den Origenes, welcher gesagt haben solle: Mysterien dürften dem Papiere nicht anvertraut werden.

Als aber später die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer von dem Schauplatze ihres irdischen Wirkens abgetreten waren, und andere an ihre Stelle kamen, die nicht auf gleicher Stufe der Bildung standen; als Barbarei und Unwissenheit immer mehr über das Römerreich hereinbrach, und als das Mysterienwesen zum Theil aus dem Christenthume schwand, oder wenigstens andere Form und Bedeutung selbst in Hinsicht der Ausdrücke erhielt: da sahen sich die Kleriker, welche nicht im Stande waren, die gottesdienstlichen Versammlungen durch eigenen Geist zu beleben, genöthigt, sich nach geschriebenen Anleitungen umzusehen, wozu sich dann auch bald dienstfertige Hände und Köpfe fanden, welche dergleichen aussannen und niederschrieben. Auf diese Weise entstanden die Formulare, welche unter dem Namen der Liturgien und Missalien bekannt sind, und denen man, wie wir bald sehen werden, um ihnen eine größere Wichtigkeit zu ertheilen, ausgezeichnete Männer oder wohl gar Apostel als Verfasser andichtete. Daß es schon zur Zeit des Kaisers Justinian dergleichen Formulare gab, davon zeugt die 137ste Novelle, worin von den Bischöfen gefordert wird, daß sie vor ihrer Ordination das Glaubensbekenntniß unterschreiben, auch die Formel, welche bei der Eucharistie üblich ist, hersagen sollten, eben so das Gebet bei der Taufe und andere Gebete. Die Wahrscheinlichkeit deutet auf das Ende des 5. Jahrhunderts hin, wo man in den Hauptstädten dieselben niederzuschreiben angefangen haben mag. Von jetzt an suchte man wohl, wie in anderer Beziehung, so besonders in den gottesdienstlichen Gebräuchen mehr allgemeine Uebereinstimmung zu erstreben, und kleinere Kirchen richteten sich in Absicht auf die stehenden Formu-

Er sagt von diesen Canonen: „Sie sind wahrscheinlicher Weise ein„zelne, gelegentlich in den apostolischen Kirchen des 2. und 3. Jahr„hunderts zu verschiedenen Zeiten gemachte Verordnungen, welches aus „sehr vielen, die alte Verfassung der morgenländischen Kirchen betref„fenden Einrichtungen deutlich ist; aber im 5. Jahrhundert vermuthlich „erst in diejenige Form gebracht, in welcher wir sie gegenwärtig haben, „da denn auch einige spätere Verordnungen, als die wegen der Taufe „im Gegensatz der Lehre der Eunomianer der bereits ältern hinzugefügt „wurden." — Darum haben diese Canones ungefähr denselben Werth für den christlichen Alterthumsforscher, wie die apostolischen Constitutionen. Die beste Ausgabe des Textes steht in Cotelerii Patr. Apostol. T. I. p. 429 seqq. Außer den hierher gehörigen allgemeinern Werken, z. B. Ittig de Pseudepigraph. Christi et Apostolor. c. XII. — Dallaeus de Pseudepigraph. l. 1. und andere findet man auch in Lardners Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte Thl. 5. schätzbare Bemerkungen über die apostolischen Canones. Auch einige Monographien in der protestantischen Kirche verdienen beachtet zu werden, z. B. J. Paul Hebenstreit de canon. apost. Viteb. 1660. — Pezold de Constitut. apostol. Lips. 1698. — Jo. Guil. Jani de antiquitate Canon. Apost. Viteb. 1740. — H. Benzel im Syntagma diss. I. p. 129 seqq. — Lakemacher Observatt. philol. III. p. 301. Andere Schriften sehe man bei Spittler Geschichte des canonischen Rechts. Halle 1778. 8., und in andern kirchenrechtlichen Werken.

Wie man aber überhaupt den Aposteln gewisse liturgische Schriften beilegte, so that man dieß auch in Beziehung auf einzelne Apostel. So sprach man von Liturgien des Matthäus und Marcus, des Lucas und Barnabas u. s. w. Da aber theilweise von ihnen weiter unten noch einmal die Rede seyn wird, so wollen wir dieß hier nur kurz berühren. Stark in seiner Kirchengeschichte des ersten christlichen Jahrhunderts hat diese vorgeblichen Liturgien der Apostel und Apostelschüler gewürdigt, und in Fabricii codice Pseudepigrapho sind die Ueberreste davon gesammelt. — Hierher gehören auch die liturgischen Schriften, welche dem Dionysius Areopagita, einem Schüler des Apostels Paulus, gewöhnlich zugeschrieben werden. Man ist unter Katholiken und Protestanten darüber einig, daß Dionysius, jener Zeitgenosse des Paulus, keinesweges der Verfasser sei; aber man ist nicht ganz über das Jahrhundert einig, in welchem diese Schriften unter dem erdichteten Namen des Dionysius an das Licht traten. Das 5. oder 6. Jahrhundert dürfte wohl als wahrscheinlichster Zeitraum für das Erscheinen dieser Schriften angenommen werden. Das Gepräge ihres spätern Ursprungs und mithin ihrer Unächtheit tragen sie in sich. Will man sich über ihre Geschichte und ihren Inhalt näher belehren, so findet man manche gute Nachrichten in Stark's Gesch. des ersten christl. Jahrh. 2r Thl. p. 461—74. — Schröckh's Kirchengesch. Thl. 17. p. 367 ff. Auch Augusti in seinen Denkwürdigk. Thl. 4. p. 237 ff. hat dem Dionysius einen besondern Abschnitt gewidmet, woselbst man auch noch eine speciellere Literatur verzeichnet findet. Die besonders hierher gehörige Schrift: Dionysii Areopagitae de hierarchia ecclesiastica befindet sich in operib. edit. Balthas. Corderii. Antw. 1634. Fol. Tom. I. p. 229 seqq., und deutsch in der Uebers. der Werke von Engelhardt. Erlang. 1823. 8.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die sogenannten apostolischen Liturgien zurück, so leuchtet die frühe Nichtexistenz, mithin ihre Erdichtung, schon dadurch ein, daß sich die ältesten Kirchenväter bei kirchlichen Gebräuchen nicht auf apostolische Vorschriften, worauf sie doch, wo möglich alles zurückführen, sondern auf die Tradition berufen. Uebrigens tragen sie auch aus innern Gründen die Spuren ihrer Unächtheit so deutlich in sich, daß es darüber wohl keiner weitern Untersuchung bedarf. Es ist daher vergebliche Mühe, wenn mehrere Vertheidiger der Ritualtradition uns überreden wollen, daß schon von den Aposteln und ihren Gehülfen für Gleichförmigkeit des Gottesdienstes durch liturgische Vorschriften und Formeln gesorgt worden sei. Diese Eigenthümlichkeit des christlichen Cultus fällt erst in die Zeit der sich schärfer ausbildenden Hierarchie, und einen nicht geringen Antheil daran hat auch der Glaubenskampf der orthodoxen Kirche mit den Häretikern. — Uebrigens aber würde man sich sehr irren, wenn man diese freiere Ansicht über die Entstehung der Liturgie für allgemein halten wollte, ob sie gleich aus einer besonnenen kirchenhistorischen Kritik von selbst hervorgeht. Fand doch die auf diesem Wege ermittelte Wahrheit nicht einmal in der römischen Kirche Eingang, bewiesen doch etwa nur Männer, wie Bellarmin, Bona, Baronius, le Nourry, Natalis Alexander u. s. w. (jedoch immer mit Widerspruch ihrer Kirchengenossen) das Unstatthafte der sogenannten apostolischen Liturgien, behauptete doch noch in unsern Tagen ein liturgischer Schriftsteller der römischen Kirche (Grundmayr Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, 3. Aufl. Augsburg 1822), daß die Crucifixe schon von den Aposteln auf die Altäre gesetzt worden wären, und daß sich dieselben bereits mit dem Kreuze bezeichnet hätten. Noch weniger hat eine solche Kritik in der orientalisch-griechischen Kirche Eingang finden wollen, wie sich dieß weiter unten ergeben wird. Inzwischen haben hier die Aethiopier alle Kirchenparteien überboten, indem sie ihre Liturgien von Christus selbst und der heiligen Jungfrau ableiten.

III) Besondere, für den kirchlichen Gebrauch bestimmte Liturgien im Abendlande. — Daß hier die sogenannte römische Liturgie die wichtigste Rolle spielt und alle andere im Abendlande nach und nach verdrängte, wird noch dieser Abschnitt lehren. Wir sparen darum auch die Nachrichten darüber bis zuletzt auf und machen uns zuförderst mit den andern Liturgien im Abendlande bekannt, deren kirchlicher Gebrauch für gewisse Zeiträume außer allen Zweifel gesetzt werden kann. Dahin gehört zunächst

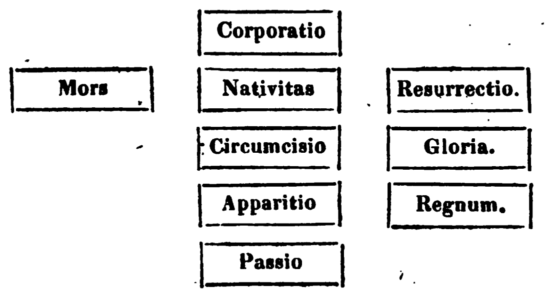
a) **die gallicanische Liturgie.** Gallien, Spanien, Britanien und Belgien standen in den ersten Jahrhunderten des Christenthums unter derselben römischen Statthalterschaft, mithin auch in steter Verbindung mit Rom. Wenn schon Tertullian (Lib. adv. Jud. c. 8.), Irenäus (adv. haeres. l. 1. c. 10.) und Lactantius (de morte persecutor. c. 2.), von christlichen Kirchen sprechen, die in Gallien gegründet worden waren; so ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß vielleicht schon im apostolischen Zeitalter Missionäre von Rom aus sich in das benachbarte Gallien begaben. Unter dieser Voraussetzung ließe sich auch erklären, wie der christliche Ritus in Gallien ähnlich dem in Rom sich könnte gestaltet haben. Jedoch von einer stehenden, abgeschlossenen

Liturgie kann wenigstens in der frühern Zeit noch nicht die Rede seyn. Schwerlich wird sich das Dunkel ganz lösen lassen, welches auf der Entstehung und Ausbildung dieser Liturgien ruht, da Gallien, das christliche Land, in gleich naher Verbindung mit Rom und mit der orientalisch-griechischen Kirche stand, mithin auch von beiden die Vorbilder seiner Liturgie empfangen haben konnte. Nur so viel ist gewiß, daß in der Mitte des 5. Jahrhunderts die Kirchen Frankreichs einen verschiedenen Ritus beobachtet haben, und daß die Concilien von Vienne und Epone (a. 465 und 516) auf mehr Einheit bedacht waren. Es hielt aber schwer die Epoche und den Urheber der gallicanischen Liturgie zu bestimmen, in wiefern sie sich von andern Liturgien unterschied. Einige bezeichnen den heiligen Hilarius, Bischof zu Poitiers, als den ersten Urheber der Veränderung. Der lange Aufenthalt im Oriente und der häufige Umgang mit morgenländischen Bischöfen soll in ihm eine gewisse Vorliebe für die orientalischen Gebräuche erzeugt haben, die er bei seiner Rückkehr in Gallien mit der damals üblichen Liturgie vermengt hat. Nach ihm wird Musäus, ein Presbyter von Marseille († 461) genannt, welcher seine Hand an die Verbesserung der gewöhnlichen Liturgie gelegt habe. Man behauptet, daß er die Ordnung der biblischen Vorlesungen verändert habe, so wie auch das sogenannte Sacramentarium. Auch Sidonius Apollinaris (5. Jahrhundert), Bischof zu Clermont, soll sich mit Verfertigung neuer Präfationen für die Messen beschäftigt haben. — Bei dem Verluste aller Schriften, welche von den oben genannten Männern herrühren, giebt es freilich nur Muthmaßungen über die eigenthümliche Gestalt dieser Liturgie, keineswegs aber deutliche Aufschlüsse. Manches hierher Gehörige findet man gut zusammengestellt in Binterims Denkwürdigkeiten 3r Bd. 4r Thl. von p. 242—267. Als letztes Ergebniß dieser Untersuchung dürfte Folgendes gelten: Die gallicanische Liturgie stimmte zwar in einigen Stücken mit der römischen und morgenländischen überein, im Allgemeinen aber wich sie bedeutend von beiden ab. Wie die Bischöfe in Rom, so trugen auch die fränkischen Könige Pipin und Karl der Große dazu bei, daß die altgallicanische Liturgie der römischen weichen mußte. Cfr. Bona rerum liturg. l. 1. c. 12. p. 114. Caroli Calvi Capitular. l. 1. c. 80. — Man war von jetzt an der Meinung, daß sich alle Spuren von der alten gallicanischen Liturgie verloren hätten, bis zur Zeit der Reformation Flacius Illyricus (1557) seine missa latina herausgab und von ihr behauptete, daß sie die von Karl dem Großen in Gallien eingeführte Liturgie enthalte. Allein nach genauerer Prüfung hat sich ergeben, daß diese Missa keine andere, als die römische sei, nur interpolirt und mit einer Menge von Gebeten versehen, welche jene nicht hat. Auch mag sie nicht zum kirchlichen, sondern zum Privatgebrauche gedient haben.

b) **Die mozarabische Liturgie.** Ueber die Benennung dieser Liturgie ist sehr verschieden geurtheilt worden. Am meisten empfiehlt sich die Ableitung, welche Gesenius vorschlägt. Dieser nimmt an, daß das Wort Mozarabes ursprünglich ein arabisches Wort sei, welches wie *ἀραβίζοντες* von solchen gebraucht wird, die unter Arabern leben und ihre Sitten und Gebräuche zum Theil zu den ihrigen machen. Das thaten die damaligen spanischen Christen und konnten

deshalb mit Recht Mozarabes genannt werden. Die mozarabische Liturgie ist auch unter dem Namen der gothischen bekannt, weil sie in der Zeit, als die Gothen Spanien und einen Theil Galliens inne hatten, aufgekommen, nach Andern aber von den Gothen mitgebracht worden seyn, und ursprünglich von Constantinopel abstammen soll. Ueber die Zeit ihrer Abfassung ist man so wenig, als über ihren Verfasser einig. Durch das Conc. Toletan. IV. (a. 633) wurde sie für Spanien und das narbonensische Gallien als der einzige gültige Meßritus erklärt, und erhielt sich bis auf Gregor VII., welcher es durch sein Ansehen dahin brachte, daß erst in Arragonien (a. 1058), dann in ganz Spanien und den andern Kirchen, welche die mozarabische Liturgie gebraucht hatten, der römische Meßritus angenommen ward, da nach seinem Vorgeben verschiedene Ketzereien in der Landesliturgie eingerissen waren. Roderich, Erzbischof von Toledo († 1245) de rebus Hisp. l. 6. c. 26. erzählt jedoch, daß sich das Volk höchst ungern diese Liturgie nehmen ließ, und daß das Gottesgericht sowohl im Zweikampfe, als auch in der sogenannten Feuerprobe sich zu Gunsten der mozarabischen Liturgie erklärt habe. Um die Gemüther der aufgebrachten Spanier über den Verlust ihrer Liturgie einigermaßen zu beruhigen, verordnete der König Alphons, daß dieselbe in sechs angesehenen Pfarrkirchen beibehalten werden sollte. Doch schon im Jahre 1225 war sie fast erloschen. Das Unternehmen, sie wieder herzustellen, gelang erst dem in der Geschichte berühmten Cardinal, Erzbischof von Toledo, Franz Ximenes de Cisneros, welcher mit Erlaubniß des Königs Ferdinands und der Isabella, das alte mozarabische Meßbuch nach den besten Handschriften im Jahre 1500 herausgeben ließ und ein Priestercollegium von 13 Priestern und 3 Dienern stiftete, durch dessen Mitglieder in einer Capelle der Kathedrale zu Toledo täglich Messe nach mozarabischem Ritus gefeiert wird. Um allen spätern Anfechtungen der römisch Gesinnten auszuweichen, wirkte der Cardinal vom Papste Julius II. eine vollkommene Bestätigung für die mozarabische Liturgie aus. Außerdem wird auch in sechs andern Pfarrkirchen der Dióces nach mozarabischem Ritus Messe gelesen. Vieles hat diese Liturgie mit der römischen gemein, weicht jedoch auch in andern Stücken von ihr ab. Wie unbedeutend nun auch diese Abweichungen dem Unbefangenen erscheinen, so ist dieß doch anders in einer Kirche, wo das Rituelle in einem hohen Grade überschätzt wird. Es würde hier zu weitläuftig seyn, das Abweichende der mozarabischen Liturgie von der römischen genau nachzuweisen. Wir begnügen uns darum nur einige Punkte auszuheben. 1) Das Missale Mozarabicum beginnt nicht, wie die Sakramentarien von Gelasius und Gregor I. mit den Weihnachtsvigilien, oder wie das von Leo I. nach altrömischer Sitte mit den calendis Januarii, sondern wie die gallicanischen und spätern römischen Meßbücher mit dem ersten Adventssonntage des neuen Kirchenjahres. 2) Der Diaconus reicht dem Volke noch den Kelch, ein Beweis, daß dieß Meßbuch noch aus der Zeit herrühre, wo die communio sub una noch nicht aufgekommen war. 3) Das Brechen der Hostie hat auch etwas Eigenthümliches. Der Priester bricht sie in zwei gleiche Theile, den einen derselben aber wieder in fünf Theile, und legt sie auf den Hostienteller in eine Reihe; jedes einzelne Stück hat seinen Namen. 1) Cor-

poratio, 2) nativitas, 3) circumcisio, 4) apparitio, 5) passio. Die zweite Hälfte wird in vier Theile getheilt: 6) mors, 7) resurrectio, 8) gloria, 9) regnum, und legt sie in folgender Ordnung auf den Hostienteller:



Ist der Priester damit fertig, so thut er das memento pro vivis, indessen während dieser Zeit das Chor das Glaubensbekenntniß gesungen hat. Nach einem neuen, immer wiederkehrenden Gebete thut der Priester den Theil regnum in den Kelch und ertheilt dem Volke den Segen. Der Chor singt nun ein Responsorium, indessen der Priester den Theil gloria über den Kelch hält, das memento pro defunctis thut, und nach einem kurzen Gebete den genannten Theil wie alle übrigen der Reihe nach nimmt, dann den Kelch trinkt, die Abspühlung verrichtet, die Messe mit einem Gebete nach Art der römischen Postcommunio beendet, und dem Volke den Segen ertheilt, ohne das ite, missa est, zu gebrauchen.

3) Die altenglische Liturgie. Wenn wir dem englischen Annalisten Griffit oder Altford Glauben beimessen dürfen, so war schon am Ende des ersten Jahrhunderts die römische Liturgie in England eingeführt. Läßt man auch diese Behauptung auf sich beruhen, und nimmt das Wort Liturgie nicht in dem Sinne, wie es sich später ausbildete; so ist doch so viel historisch nachgewiesen, daß im 2. Jahrhunderte das Christenthum bereits in Britanien geblüht habe. Als unverwerfliche Zeugen dafür lassen sich anführen Irenäus, Tertullian, Chrysostomus und mehrere andere. (S. Mamachius Tom. II. Antiq. christ. p. 292.) Nach Beda (hist. Angl. l. 1. c. 4.) kamen unter dem Papste Eleutherius in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die römischen Missionäre Fugatus und Damianus nach Britanien, und führten dort den römischen Ritus ein, der bis auf die Zeiten der Christenverfolgung beibehalten worden seyn soll. Beda hist. Angl. l. 1. cap. 4. — Im 5. Jahrhunderte aber soll nach dem Zeugnisse Ussers Antiquit. Britan. Eccles. Dublin 1639. p. 174 die gallicanische Liturgie Aufnahme gefunden haben. Bei dem Ausbruche des Pelagianismus begehrten die Britten Hülfspriester aus Gallien, welche die neue Ketzerei ersticken sollten. Mit Beistimmung der Synode wurden die beiden Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes nach Britanien gesandt, wodurch allerdings der gallicanische Ritus leicht Eingang finden konnte. Damit stimmt auch der Bericht des Augustinus, jenes Apostels der Angelsachsen, überein. (s. Schröckh's KG

Thl. 16. p. 271 ff.), den er an Gregor nach Rom über Britanien machte. Hier wünscht er Belehrung darüber, ob nicht der gallicanische Ritus zu beseitigen sei, was aber vor der Hand Gregor aus Klugheit widerrieth. Jedoch muß bald darauf, vielleicht schon durch die Nachfolger des Augustins Laurentius, Melitus († 624) etwas für diesen Zweck geschehen seyn. In den spätern Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts wird es historisch immer deutlicher, daß die englische Kirche sich mit der römischen in Absicht auf das Ritual beim Gottesdienste immer mehr zu conformiren suchte. (S. Beda hist. Angl. l. IV. c. 1. 2.) Ja die von England ausgehenden Christenthums-Apostel, unter welchen besonders Bonifacius zu nennen ist, trugen nicht wenig zur Verbreitung des römischen Rituals bei, und in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts hieß es schon im 13. Can. des Conc. Arveshov. (a. 747) In posterum in sacror. Mysterior. sanctionib. sectandum omnino esse ritum atque ordinem ecclesiae Romanae. Da die römische Liturgie jedesmal die Landessprache beim Gottesdienste verdrängte, und die lateinische einführte; so wurde auch der ersten nur durch die Reformation ihr altes Recht unter Eduard VI. und der Königin Elisabeth wiedergegeben.

4) **Die allemannische Liturgie.** Im 2. Jahrhundert bereits spricht Irenaeus adv. haeres. l. 1. c. 10. von wohl eingerichteten Gemeinden in Germanien. Da diese mit Gallien in Verbindung standen, ist es wohl wahrscheinlich, daß sie auch den dort üblichen Ritus beim öffentlichen Gottesdienste angenommen hatten. Allein die von Irenäus erwähnten Gemeinden können nicht bedeutend gewesen seyn, da andere Schriftsteller ihrer nicht Erwähnung thun und auch die Hauptvölkerschaften der deutschen Nation später zum Christenthume übergingen. Binterim nimmt darum, indem er die allemannische Liturgie erwähnt, als terminus a quo das 4. Jahrhundert an, und zeigt gut, daß man, wenn um diese Zeit von deutschen Christen die Rede sei, vorzüglich an die Rheingegenden, namentlich des linken Rheinufers, zu denken habe. Die deutschen Kirchen, welche tiefer in Deutschland, Sachsen, Baiern u. s. w. lagen, können hier nicht in Betrachtung kommen, weil sie später, meistens erst im 7. und 8. Jahrhunderte, gegründet wurden und mithin keine andere, als die römisch-gregorianische Liturgie kannten. In der eben angegebenen Beschränkung der deutschen Kirche ist nur so viel mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, daß hin und wieder auch die ambrosianische Liturgie gewöhnlich gewesen seyn mag, indem Karl der Große bemüht war, sie zu verdrängen. Uebrigens muß man, wie besonders der gelehrte Abt Gerbert in seinem Werke: Vetus Liturgia Alemannica, disquisitionib. praeviis notis et observationib. illustrata. Ed. Mart. Gerbertus, Monast. et Congregat. S. Blasii in silva nigra Abbas. S. C. R. J. P. Pars I—III. Typis San-Blasianis 1776 gezeigt hat, der römischen Liturgie auch in Deutschland den Vorzug einräumen. Von Gerbert ist nachgewiesen, daß die meisten Kirchen in dem von uns bezeichneten Theile Deutschlands die römische Liturgie, und zwar nach verschiedenen Recensionen, die leoninische, gelasianische, gregorianische im Gebrauche war, und daß nur selten ein Ritus aus der gallicanischen Kirche vorkomme, und auch dieser wohl nur als ein Privatgebrauch an einzelnen Orten. Er giebt

dann die Abweichung der allemannischen Liturgie in einigen Punkten an, woraus sich im Allgemeinen das Ergebniß bildet, daß der römische Ritus vorherrschend war, daß man aber auch wohl hin und wieder der ambrosianischen Liturgie folgte. Weniger Aufmerksamkeit widmete Gerbert den Kirchen Niederdeutschlands, den Kirchen von Germania secunda, wo es noch unentschieden ist, ob die altgallische Liturgie oder die römische üblich war. Das weitere Schicksal der allemannischen Liturgie wird weiter unten berücksichtigt werden, wo von dem Bestreben der römischen Bischöfe die Rede seyn wird, im ganzen Abendlande Roms Liturgie zu verbreiten.

5) **Die mailändische Liturgie.** Gewöhnlich betrachtet man in der römischen Kirche den heiligen Barnabas als Stifter dieser Liturgie. Allein selbst Schriftsteller in der römischen Kirche erkennen das Gewagte dieser Behauptung (s. Binterim 4r Bd. 3r Thl. p. 70 ff.), und sie stimmen darin überein, daß der Bischof Ambrosius eine, in seiner Kirche vorgefundene Liturgie (man weiß nicht, welche) verbessert habe, ohne jedoch nachweisen zu können, worin eigentlich die Verbesserung bestanden habe. Vergleicht man damit, was wir bereits in den Artikeln Hymnologie und Psalmodie angeführt haben, daß allgemein angenommen wird, Ambrosius habe die orientalischen Kirchengesänge bei sich eingeführt, so dürfte die Vermuthung etwas für sich haben, derselbe Kirchenlehrer habe auch in der von ihm verbesserten Liturgie den orientalischen Ritus geltend gemacht. Dieß ergiebt sich auch aus der Beschreibung der ambrosianischen Liturgie, wie wir sie in ältern und neuern Schriften, z. B. in Binterims Denkwürdigk. 4r Bd. 3r Thl. Augusti Denkwürdigk. 4r Thl. p. 84 ff., finden. Indem hier die Abweichungen von der gewöhnlichen römischen Liturgie nachgewiesen sind, läßt sich leicht der orientalisch-griechische Ursprung erkennen. — Wie aber schon dieß in der Nähe von Rom merkwürdig ist, so ist noch merkwürdiger das Schicksal der ambrosianischen Liturgie, indem sie in ihrer Eigenthümlichkeit nicht nur in Mailand, sondern auch in Gallien und bei den Deutschen am Rhein Eingang fand. Karl der Große mit Beihülfe des römischen Bischofs Hadrian I. suchte alle ambrosianischen Ritualbücher zu verdrängen, und sein Verfahren dabei soll selbst nicht ohne Grausamkeit gewesen seyn. Allein durch ein Wunder, das aber selbst römischen Schriftstellern als mährchenhaft erscheint (s. Binterim l. l. p. 85), erhielten beide Liturgien, die römische und die mailändische, göttliche Sanction. Später unter Nicolaus II. und Alexander III. wagte man neue Versuche von Rom aus, diese Liturgie zu verdrängen; allein mit geringem Erfolge. Ernster wurde unter Eugen IV. die Sache, als dieser ausdrücklich den Cardinal Branda de Castellio nach Mailand schickte, um dort den römischen Ritus einzuführen. Allein der Cardinal fand kein Gehör und mußte, einen Volksaufstand fürchtend, unverrichteter Sache nach Rom zurückkehren. Endlich ließ sich Alexander VI. durch die dringenden Bitten des Herzogs und des Volks von Mailand bewegen, den ritus Ambrosianus durch eine besondere Bulle für immer zu bestätigen. Und seitdem besteht derselbe auch im römischen Sinne gesetzlich. Daß man ihm aber im Laufe der Zeit einen Anstrich von der römischen Liturgie werde gegeben haben,

läßt sich nicht nur vermuthen, sondern ist auch wirklich nachgewiesen. Man s. Augusti l. l. 4r Thl. p. 284 ff.

6) **Liturgie der römischen Kirche.** Um dieser Liturgie ein höheres Alter und zugleich apostolisches Ansehen zu verschaffen, half man sich in der römischen Kirche auf folgende Weise: Man habe sich in den ersten Jahrhunderten der vom Apostel Petrus mündlich ertheilten Anweisung zum Gottesdienste bedient und dieselbe erst im 4. oder 5. Jahrhundert, als die disciplina arcani aufgehört hatte, schriftlich aufgezeichnet. Daher sei auch die römische Liturgie, wenn auch nicht der Form, doch dem Inhalte nach, die älteste und vorzugsweise ein authentischer Typus in dieser Beziehung. Man sieht leicht, wie viel Roms Klugheit durch diese Behauptung gewann, die übrigens völlig ungeschichtlich ist. Der Kampf mit den Partikularkirchen, die sich nicht minder auf das hohe Alter ihrer Liturgien beriefen, wurde dadurch erleichtert, und Roms Bestreben, die äußere Form des Gottesdienstes allen andern aufzubringen, befördert. Gewöhnlich kommt die römische Liturgie unter einem dreifachen Namen vor, nämlich die des Papstes Leo des Großen, des Papstes Gelasius und Gregor I.

Außer mehrern andern Schriften schreibt man auch dem Papste Leo († 461) ein liturgisches Werk zu, welches unter dem Namen Codex Sacramentorum vetus romanae ecclesiae zuerst Joseph Blanchini im 4. B. seiner Ausgabe des Bibliothekars Anastasius (Rom 1735. Fol.) ans Licht brachte. Mehrere Gelehrte stimmten ihm bei. Allein der berühmte Dominikaner Joseph Augustinus Orsi suchte in einer epistola ad Blanchinum zu beweisen, daß dieses Sakramentar nichts anderes, als das bekannte Gelasianische sei. Dagegen traten wieder andere, z. B. Ludw. Ant. Muratori, auf, welche neue Untersuchungen darüber anstellten (dissert. de rebus liturg. c. 3. p. 16 seqq.). Wir begnügen uns auch hier nur das Ergebniß anzuführen, das ungefähr aus dieser Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten gewonnen worden ist.

1) Dieß Sakramentar ist nicht, wie Orsi wollte, das gelasianische, sondern weit älter;

2) man hat aber auch wenig Grund, es dem Papste Leo I. zuzuschreiben;

3) es hat wahrscheinlich nie ein öffentliches Ansehen gehabt, sondern ist die Compilation eines Privatmannes, der sich wenig auf liturgische Anordnung verstand.

4) Es gehört gewiß zum 5. Jahrhundert, und ist mithin das älteste, welches wir haben; denn Muratori bemerkt, daß es hinsichtlich der Feste ziemlich genau mit dem alten Calendarium des Aegidius Bucherius zusammenstimme. Daß übrigens auch in diesem ältern liturgischen Produkte Muratori schon Dogmen und Gebräuche der spätern römischen Kirche will angedeutet wissen, hat Ernesti in seinem bekannten Antimuratorius als völlig unhaltbar dargestellt. (S. Schröckh's KG. Bd. 17. p. 162.)

Was nun das Sacramentum Gelasianum anbetrifft, so dürfte, auch bei den hier vorherrschenden Ansichten dieß die gerathenste seyn, dem Gelasius zwar die Grundlage zuzuschreiben, dabei jedoch auch spätere Zusätze anzunehmen. Auf beides hat Augusti Thl. 4. p. 261 kurz

und bündig hingedeutet. Auch stimmt im Wesentlichen damit überein, was Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 4r Bd. 3r Abschn. p. 20 ff. sagt: „Anlangend die Literaturgeschichte dieses Sakramentars, so ent„deckte Morinus zuerst ein Exemplar, welches von dem Gregorianischen „sehr verschieden war; er nannte es ein Gelasianum. Der berühmte „Schelstrate, nachher Bibliothekar in Rom, giebt Nachricht (in d. ca„talog. Rom. Pontif.) von einem Sakramentar, das Präfationen ent„halte, welche schon vor Gregors Zeit üblich waren, weshalb er mit der „Bemerkung schließt: „„unde non male sacramentum Gelasianum „vocatur."““ Aus diesem Codex gab bald darauf, nämlich im Jahre 1680, der Cardinal Jos. Maria Thomasi dieß Sakramentar heraus, welches Muratori auch in seiner Sammlung Liturgia vet. Romana. Venetiis 1748 aufnahm, und gegen die Einwendungen von Pfaff und Basnage zu vertheidigen suchte.

Sacramentum Gregorianum. Man begegnet bei dieser Liturgie der ganz besondern Erscheinung, daß in Beziehung auf dieselbe dem Gregor bald zu viel, bald zu wenig zugeschrieben wird. Die Zweifel selbst römischer Schriftsteller, ob Gregor eine Revision der Liturgie unternommen habe, hat Binterim l. l. 4r Bd. 3r Thl. ziemlich bündig beseitigt. Nach der Berechnung eben dieses Schriftstellers dürfte diese Recension in das Jahr 591 fallen und über die Bearbeitung selbst drückt sich sein Biograph l. II. c. 17. also aus: Sed et Gelasianum codicem de Missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadjiciens in unius libelli volumine coarctavit. — Außer dieser allgemeinen Bezeichnung findet man auch in Gregors Briefen auf mehrere Einzelnheiten hingewiesen, z. B. auf die Einführung des Hallelujah bei der Messe auch außer der Oster- und Pfingstzeit, worin er den Ritus zu Jerusalem nachahmte, indem dieß früher zu Rom nur in der Pfingstzeit üblich gewesen war. Eben so schaffte er das fremdartige Gebet eines gewissen Scholastikus nach der Consecration ab und ordnete wieder das Pater Noster an dessen Stelle an. Auch schrieb er eine mehrmalige Wiederholung des κύριε ἐλέησον bei der täglichen Messe vor. Aus Walafried Strabo erfährt man, daß schon im 9. Jahrhundert das gregorianische Sakramentar manche Zusätze erhalten hatte. Jeder Bischof glaubte das Recht zu haben, seine eigenen Gebräuche und Gebete bei der Ausfertigung einer neuen Abschrift beifügen zu lassen. Dergleichen Zusätze vermehrten noch die neu aufgekommenen Feste, der Wechsel und die Verschiedenheit der Regenten, für welche gebetet wurde, und endlich wohl auch die Nachlässigkeit und Unwissenheit der Abschreiber. Es ist darum schwer, in der spätern Zeit ein völlig reines, von fremden Zusätzen völlig freies Exemplar ausfindig zu machen. Daher läßt es sich erklären, daß die vier verschiedenen Ausgaben von jenem Sakramentar von Jac. Paulinus. Colon. 1571. — Angel. Rocca. Rom. 1597. — Hugo Menardus. Paris. 1642. — Muratorius. Venetiis 1748, alle aus andern und von einander abweichenden Handschriften abgedruckt sind, so, daß nicht mehr zu bestimmen ist, welche von diesen verschiedenen Recensionen die älteste und ächteste sei. Es darf darum auch nicht befremden, daß die liturgischen Formulare in der römischen Kirche zum öftern revidirt wurden, und daß bald die gelasianische Liturgie (so im Ordo secundus

Romanus), bald die gregorianische zum Grunde gelegt wurde (so im Ordo primus Romanus), welche letztere sich auch im heutigen römischen Meßbuche erhalten hat. Eine vollständige Darstellung des Ordo liturgiae Romanae veteris giebt Aug. Krazer de eccl. occident. liturgiis etc. p. 370—584. So viel von dem Ursprunge und der Ausbildung der römischen Liturgie; wichtiger muß uns nach den obigen Andeutungen die Geschichte ihrer Einführung seyn.

Es ist bereits zu Anfange dieses Artikels von der großen Freiheit und Verschiedenheit liturgischer Einrichtungen gesprochen worden, und hier sei nur noch einmal wiederholt, daß mit dem gesteigerten Ansehen der Bischöfe in Rom diese Verschiedenheit im Abendlande nach und nach aufhörte, indem von nun an Rom nichts eifriger wünschte, als sein Ritual und seine Liturgie immer allgemeiner zu verbreiten. Etwas geschah schon durch die von Gregor I. († 604) zu Rom für Geistliche begründeten Sängerschulen, welche in viele Theile des Abendlandes ihre Zöglinge sammt Gregors lateinischen Sing= und Meßbüchern aussendeten. Doch ermahnte Gregor die ihm ergebenen Missionäre zur weitern Verbreitung des Christenthums in Europa, zur Klugheit und Duldung bei dem Vorhandenseyn oder bei der neuen Einführung der Liturgien, wie dieß aus mehrern Stellen seiner Briefe, z. B. epistolar. l. XII. ep. 31., erhellt. Im Zeitalter Gregors kann man daher noch mit Bestimmtheit das Bestehen folgender Liturgien außer der römischen, annehmen: Die ambrosianische in Mailand, die gallicanische in Frankreich und England, in Spanien die mozarabische. In dem nur theilweise damals bekehrten Deutschland hatte die ambrosianische und gallicanische Liturgie Eingang gefunden. Das feindselige Verdrängen derselben von Seiten Karls des Großen ist jedoch nicht blos wahrscheinlich, sondern auch gewiß. In England arbeiteten die Nachfolger des Augustinus, Laurentius und Melitus und der Erzbischof von Canterbury, Theodor (668), der Uniformirung mit Rom vor, bis endlich der römische Meßritus, und zwar in lateinischer Sprache, auf der Kirchenversammlung zu Clarnshof im Jahre 747 can. 13. für die ganze englische Landeskirche angenommen und eingeführt wurde. — In Gallien kann man die gallicanische Liturgie in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts als erloschen ansehen, denn im 5. B. der Capitularien cap. 219. ist die Feier der Messe nach dem römischen Ritus gesetzlich anbefohlen. Auch die mozarabische Liturgie mußte der römischen, wie oben bemerkt, weichen, und so hatte das ganze Abendland, mit Ausnahme der mailändischen Diöces, der mozarabischen Kirchen in Spanien und der St. Marcuskirche in Venedig, welche einen mehr griechischen Ritus, oder, wie andere gelehrte Venetianer meinen, einen, dem alten gregorianischen am ähnlichsten, sich erhalten hat, nun römische Liturgien, und auch meistentheils die lateinische Sprache annehmen müssen. Dieser letzte Umstand konnte zwar Anfangs nicht so auffallend erscheinen, da bis zum 9. Jahrhundert trotz der Völkerwanderung den Gebildetern wenigstens die lateinische Sprache noch immer bekannt war. (Cfr. Paul Sarpi's Geschichte des tridentinischen Concils nach der Rambachischen Ausgabe Bd. IV. p. 587 Anmerk. p.) Als aber die Sprache dieser Länder sich in neue umbildete und die lateinische immer mehr in die sogenannten Romanischen überging und den Laien ganz unverständlich wurde, da

mochte die lateinische erst drückend zu werden anfangen. In Deutschland verstand Niemand lateinisch, und dennoch wurde den Deutschen lateinisch vorgebetet, und mit Gewalt ihnen dieser Gebrauch aufgedrungen. Schon im Jahre 1052 degradirte Leo X. den mainzischen Diaconus Hunibert, weil er in der Kirche zu Worms gegen den römischen Meßritus, eine Vorlesung in der Messe, die Luitpold, Erzbischof von Mainz, las, in deutscher Sprache gesungen hatte. (Cfr. Chronicon Urspergense ad a. 1052.) Nachdem die falschen Decretalen aufgekommen waren, und bei den Handlungen der römischen Bischöfe anfingen als Richtschnur zu gelten, da konnte es freilich dem Papste Niemand mehr streitig machen, daß er allen Ländern die römische Liturgie anzunehmen befehlen könne; denn hier stand es so klar geschrieben, als es ein römischer Bischof nur immer wünschen konnte. (Cfr. c. II. distinct. 22. §. 6. c. III. 9. 6. c. 13. c. I. XXV. 9. I. u. a. m.) Dessen ungeachtet konnten die Päpste doch im Abendlande keine gänzliche Gleichförmigkeit der Liturgie erzwingen, indem einzelne Diöcesen und einzelne Mönchsorden sich bedeutende Abweichungen erlaubten, so daß auch Bona (l. l. c. 7. p. 69) selbst von den Meßbüchern einzelner Länder zur Zeit des tridentinischen Concils eingesteht, man habe sie ohne Lachen und ohne den höchsten Unwillen nicht lesen können. Es wurde daher auch den Vätern des tridentinischen Concils aufgetragen, nebst einem gereinigten Katechismus Ritual und Brevier für ein neues Meßbuch zu sorgen. Allein man konnte während der Sitzungen dieses Concils zu keinem festen Entschlusse kommen, daher wurde dieses Geschäft in der letzten Sitzung des Concils den 3. und 4. December 1563 der gemeinsamen Berathung entzogen und abermals der päpstlichen Willkühr preisgegeben (cfr. Sarpi l. l. Bd. 6. p. 370 und 424 ff.). Diesem Beschlusse des Concils zu Trident gemäß übertrug nach dem Tode Pius IV. († 1566) sein Nachfolger Pius V. dieses Geschäft mehrern Theologen zu Rom. 1570 erschien das neue römische Meßbuch zu Rom im Drucke, welches vom Tage seiner Publikation an (den 14. Juli 1570) von den Priestern in Rom binnen einem Monat, diesseits der Alpen binnen drei Monaten, und jenseits derselben binnen sechs Monaten bei der Messe gebraucht werden sollte, da von jetzt an alle anderen Meßbücher für aufgehoben erklärt wären. Nur allein die Diöcesen und Ordenskirchen, welche nachweisen konnten, ihr eigenes Meßbuch seit ihrer Stiftung, oder wenigstens seit 200 Jahren ununterbrochen und unverändert gebraucht zu haben, wurde es freigestellt, dasselbe fernerhin zu behalten oder auch das neue römische einzuführen. Allein diese Toleranz anderer Meßbücher hat genau betrachtet nicht viel auf sich, indem alle die geduldeten Partikular-Meßbücher nur unbedeutende Abweichungen von dem römischen Meßbuche enthalten. Nach Verlauf von noch nicht 50 Jahren hatten sich doch wieder Veränderungen und Irrthümer in dem römischen Meßbuche eingeschlichen; es wurde daher 1604 ein erneuertes und gereinigtes römisches Meßbuch herausgegeben. Unter Urban VIII. 1634 wurde eine nochmalige Revision vorgenommen, wonach die spätern römischen und andere Ausgaben abgedruckt wurden. Es besteht noch jetzt der durch Sixtus V. 1587 gestiftete Ausschuß von Cardinälen für liturgische Gegenstände (congregatio rituum), welcher für die reine Erhaltung des in den

öffentlich sanctionirten Kirchenbüchern vorgeschriebenen Rituals, sowohl bei dem Meßdienst als andern gottesdienstlichen Handlungen zu sorgen hat, um ihre Gleichförmigkeit im Bereich der katholischen Kirche, besser als ehedem zu bewahren (cfr. Walthers Kirchenrecht p. 231. Card. Bona l. l. c. 7.). Was nun den Werth dieses Meßbuchs betrifft, so wollen wir ihn gar nicht einmal nach protestantischen Grundsätzen beurtheilen, sondern selbst Schriftsteller aus der römischen Kirche sprechen lassen. Wie dieß oft wahr und treffend geschehen ist, so verdient doch hier eine der neuesten Schriften besonders beachtet zu werden, wo die Beschaffenheit des römischen Meßbuchs wieder zur Sprache kommt, es ist die katholische Kirche Schlesiens ꝛc. Hier sagt der Verfasser p. 245: „Das Meßbuch ist ein reichhaltiges Magazin des Unglaubens, Aberglaubens und des religiösen Afterdienstes. Es enthält eine Menge von „Messen, die sich auf historische Irrthümer oder wohl gar auf falsche, „lügenhafte Nachrichten und Mährchen gründen." Noch Mehreres ins Einzelne Eingehende findet man p. 245—257.

IV) Im Morgenlande. — Was die Liturgien des Morgenlandes betrifft, so haben sie das Gemeinschaftliche, daß sie alle ihren Ursprung auf die ältesten Zeiten zurückführen. Die Syrer, z. B. leben der festen Ueberzeugung, daß sie aus der unmittelbaren Ueberlieferung des Apostel Jacobus die älteste Liturgie der ganzen Christenheit besitzen. Sie blicken darum mit Verachtung auf die Griechen, welche dem Chrysostomus und Basilius besondere Verdienste um ihre Liturgien zuschreiben. Ueberboten aber noch werden sie von den abyssinischen Christen, die ihre Liturgien unmittelbar von Jesu und der heiligen Jungfrau ableiten. Stellen wir nun eine Vergleichung zwischen den abendländischen Liturgien und denen der griechisch-orientalischen Kirche an, in wiefern die meisten Christen im Oriente ihr zugethan sind; so kann man wohl zugeben, daß die Divergenzpunkte beider Kirchen minder wichtige dogmatische, häufiger rituale Gegenstände, und ganz besonders den Punkt des supremi imperii betreffen. Dieser letztere ist eigentlich der Stein des Anstoßes zwischen Rom und Constantinopel. Eine Uebereinstimmung im Allgemeinen darf nicht befremden, da beide Kirchen in Absicht auf das Meßopfer gleiche Ansichten haben. Die Abweichung ist mehr ritual, als dogmatisch, aber auch darum mehr trennend; denn die Erfahrung hat von alter Zeit her gelehrt, daß Verschiedenheit der Gebräuche mehr entzweie, als abweichende Dogmen. Die ganz ins Specielle gehenden Divergenzpunkte können wir übergehen, da sie in einzelnen Artikeln, z. B. Abendmahl u. a., bemerkt worden sind. Im Ganzen genommen dürfte Folgendes als Vorzug der morgenländischen Liturgien vor der allgemein verbreiteten römischen gelten: a) Sie sind gewöhnlich kürzer und zusammengedrängter; nehmen b) mehrere und längere Bibellectionen auf; c) sie vernachlässigen weniger das Predigen und gestatten auch d) dem Volke mehr Antheil an den heiligen Handlungen. Uebrigens aber, was unkritisches Verfahren, Aberglauben und Mikrologie betrifft, dürfte vielleicht die griechische Kirche noch tiefer stehen als die römische. Auch hat die letztere gewichtvollere liturgische Schriftsteller aufzuweisen, als die erstere. Wir wollen von den griechischen Liturgien nur einige der wichtigsten anführen. Wer sich noch weiter davon zu unterrichten wünscht, findet schon in Bingh. Origin.

eccles. T. V. p. 193—294 einen mühsamen und vollständigen Auszug von der Ordnung des Gottesdienstes zu Antiochien und Constantinopel, wie sie in den Werken des Chrysostomus erwähnt wird. Auch verdient hier nachgelesen zu werden Schöne's Geschichtsforschungen 2r Thl. p. 115 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 4. p. 308 ff.

a) **Griechische Liturgie.** Wie sehr auch die Lateiner und Syrer es bestreiten, so halten doch die Griechen ihre Liturgie für die älteste in der Christenheit. Sie leiten dieselbe zunächst vom Apostel Jacobus her, geben aber zu, daß die mündliche Ueberlieferung in Beziehung darauf zuerst vom Basilius für die Gemeinde zu Cäsarea schriftlich aufgesetzt worden sei, und daß eine spätere Ueberarbeitung von Chrysostomus herrühre. Es leuchtet aus mehrern historischen Zeugnissen hervor (z. B. Gregor. Naz. XX. in laudem Basilii p. 340), daß Basilius eine große liturgische Thätigkeit bewiesen habe. Aber dessen ungeachtet darf doch nicht behauptet werden, daß die sogenannte griechische Liturgie, wie sie noch jetzt vorhanden ist, das reine Werk eines Basilius sei. Auch bei ihr muß man um innerer Gründe willen spätere Veränderungen und Zusätze annehmen. Anlangend die Ueberarbeitung des heiligen Chrysostomus, verhielt es sich mit derselben ungefähr eben so, wie mit der gregorianischen Arbeit in Beziehung auf das Sakramentar von Leo und Gelasius. Auch er übernahm nur eine zeitgemäße Ueberarbeitung dessen, was Basilius vor ihm geleistet hatte, und bestimmte sie zunächst für die Kirche zu Constantinopel. Diese unter dem Namen der Liturgie des heiligen Chrysostomus bekannte Agende, die von allen Griechen angenommen wird, und wie sie Goar, Heineccius und Schöne in seinen Geschichtsforschungen Thl. 2. mitgetheilt haben, ist aber eben so wenig die unveränderte und unverfälschte Arbeit des Chrysostomus. Schröckh's Aeußerung in s. KG. Thl. 10. p. 425 ff., die er zuvor erst mit Gründen unterstützt, dürfte daher wohl die richtige seyn: „Diese Liturgie sei ein Flickwerk, aus Stücken „älterer und neuerer Jahrhunderte zusammengesetzt.“ Die übrigen orientalischen Liturgien, die mehr oder weniger mit der griechischen verwandt, unter dem Namen der syrischen, koptischen, äthiopischen und armenischen bekannt sind, hatten gewöhnlich ungünstige Schicksale; auch ist ihr Wirkungskreis beschränkt. Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 4. p. 338—50 ertheilt von ihnen einzelne interessante Nachrichten.

V) **Nachrichten von den bedeutendsten Schriftstellern aus der abend- und morgenländischen Kirche, welche das Kirchenritual zu erläutern suchten.** — Wenn man erwägt, wie sich mit und nach Constantin das äußere Gepränge beim Gottesdienste mehrte, wie die Feste sich ins Unendliche vervielfachten; so kann es nicht befremden, daß bald ein eigenthümliches Studium des Ritualen im christlichen Gottesdienste nothwendig wurde. Die hierher gehörigen Schriftsteller, ob sie gleich in geschichtlicher Hinsicht von geringem Werthe sind, indem sie nur der Tradition und selbst unrichtigen Angaben folgen; so zeugen sie doch für das liturgische Leben ihrer Zeit, und in der mystischen Symbolik, in welche sie sich einhüllen, ist wenigstens ein gewisser Scharfsinn und ein bis ins Kleinliche gehender Fleiß nicht zu verkennen. Gewöhnlich bezeichnen sie nach der oben gegebenen Erklärung von officium Nr. 1. dieses Artikels

ihre Schriften mit den Titeln divina oder ecclesiastica officia. Außer mehrern andern Schriften findet man über die ältern Commentatoren des römischen Rituals gute Nachrichten in Melchior Hittorps Buche: De divinis catholicae ecclesiae officiis et ministeriis, varii vetustorum aliquot ecclesiae Patrum ac Scriptorum libri. Colon. 1568. Fol. Wir wollen hier nur die wichtigsten Schriftsteller dieser Art, und zwar nach der Reihefolge der Jahrhunderte, anführen.

Siebentes Jahrhundert. Isidorus, Erzbischof von Hispalis oder Sevilla, der bis ins Jahr 636 gelebt hat und als der gelehrteste Mann seiner Zeit galt, schrieb unter andern auch de ecclesiasticis officiis libri duo. Nicht nur die Beschreibung der kirchlichen Gebräuche, Aemter und Zeiten suchte er zu erläutern, sondern er war auch bemüht den Ursprung und die Ursachen davon anzugeben. Den Inhalt der einzelnen Abschnitte in beiden Büchern weist Schröckh nach in s. KG. Thl. 20. p. 142 ff. Er leitet alles, so viel ihm nur möglich ist, aus dem A. T. und von den Aposteln her.

Dem 8. Jahrhunderte angehörig, soll Alcuin, Karls des Großen Gehülfe bei der Wiederherstellung der Gelehrsamkeit im fränkischen Reiche, gestorben 804, ein ähnliches Buch unter dem Titel: de divinis officiis liber, herausgegeben haben. Allein Duchesne (Praef. ad Opp. Alcuini), und noch mehr Mabillon (Acta SS. Ord. S. Bened. Sec. IV. P. I. p. 485) haben gezeigt, daß es nur aus Alcuins und anderer späterer Schriftsteller Werken gesammelt und nicht ohne grobe Fehler ist, die er zu begehen unfähig war.

Im 9. Jahrhunderte Amalarius oder Amalhard († 837), Diaconus und Priester zu Metz, nachher Abt zu Hornbach in eben diesem Kirchsprengel, eine Zeit lang noch Vorsteher der Hofschule, endlich Verweser oder Stellvertreter des Bischofs von Lyon, war der erste in diesem Zeitalter, der Schriften solcher Art aufsetzte. Sein hierher gehöriges Buch de ecclesiastico officio libelli quatuor endigte er im Jahre 820 und widmete es Ludwig dem Frommen. Die in dieser Schrift herrschende Mikrologie, wie das mystische Tändeln und doch auch die in derselben theilweise herrschende Freimüthigkeit über das Unzweckmäßige einzelner Gebräuche findet man gut gewürdigt in Schröckh's KG. Thl. 23. p. 224 ff.

Walafried der Schielende (oder Strabo), ein Schüler von Rabanus Maurus und Abt zu Reichenau, schrieb im Jahre 840 de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum, bei Hittorp. l. c. p. 390—419. Er betrat zuerst mehr den historischen Weg, und Beurtheilungskraft und kritische Sprachkenntniß ist ihm nicht abzusprechen. Schröckh in seiner KG. Thl. 23. p. 233 fällt darum über ihn ein ziemlich günstiges Urtheil.

Rabanus Maurus († 856), Lehrer des Walafried Strabo, Abt zu Fulda, dann Erzbischof zu Mainz, das größte Licht des 9ten Jahrhunderts, von dem es heißt: cui nec Italia nec Germania similem vidit, verfertigte tres libros de institutione clericorum et Caerimoniis ecclesiae, die zunächst als Handbuch für die Geistlichen des Klosters Fulda bestimmt waren. Sie sind mehr belehrend, als historisch. — Es zeichnet sich diese Schrift übrigens durch manches Merkwürdige aus, z. B. daß sie nur vier Sakramente aufzählt, 1) Baptisma,

2) Chrisma, 3) Corpus, 4) Sanguis Christi. Mehreres hierher Gehörige findet man in Flügge's Geschichte I. p. 293—95.

Das 10. Jahrhundert hat keinen erheblichen Schriftsteller der Art aufzuweisen. Aus dem 11ten können wir anführen den

Abt Berno von Reichenau (wohnte im Jahre 1014 der feierlichen Krönung Heinrichs II. bei). Sein Buch de quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus, hat mehrere Ausgaben erlebt, steht auch in Hittorps Sammlung und in der Bibliotheca patrum.

Das 12. Jahrhundert erinnert an ein nicht unwichtiges Buch dieser Art, überschrieben: Micrologus de ecclesiasticis observationibus. Es ist mehrmals edirt worden, zuerst von Jac. Pamelius zu Antwerpen im Jahre 1560. Dann befindet es sich auch in größern Werken, wo mehrere liturgische Schriften gesammelt sind, z. B. in der öfters schon angeführten Hittorpischen Schrift. Schröckh in s. KG. Thl. 28. p. 277 ff. zeigt, daß Ivo, Bischof von Chartres, zu Anfange des 12ten Jahrhunderts Verfasser des angeführten Buches sei. Die mystische, eigenthümliche Erklärungsart mehrerer Kirchengebräuche hat Schröckh in der Kürze gut angedeutet, so, daß man sich von dem Geiste, welcher in der Schrift: Micrologus herrscht, leicht unterrichten kann. Viel weitläuftiger und mystischer noch hat

Rupert, Abt von Duits, um die Mitte des 12. Jahrhunderts das Kirchenceremonial gedeutet. (De divinis officiis libri XII. in opp. Tom. II. p. 750—884. Mogunt. 1631. Fol.) Proben von der wirklich geschmacklosen Deutung einzelner Kirchengebräuche findet man auch bei Schröckh KG. Thl. 23. p. 281 ff.

Johann Beleth, ein Lehrer der Theologie zu Paris (um das Jahr 1182) schrieb: Brevis explicatio divinorum officiorum ac eorundem rationum, welches mit Durands berühmtem und bald zu erwähnendem liturgischen Werke zusammengedruckt ist, unter andern zu Lyon im Jahre 1672. 4. Wiewohl von der spielenden Mystik seiner Zeit nicht frei, steht er doch noch höher, als der eben erwähnte Rupert. In Absicht auf Dogmatik und Kirchendisciplin spricht er manche vernünftige Ansicht aus. S. Schröckh KG. Thl. 23. p. 285 ff. Noch gehören ins 12. Jahrhundert

Honorius Augustodunensis (lebte in den ersten 20 Jahren des 12. Jahrhunderts). Dieser mystische und auch darum nicht unwichtige Schriftsteller, weil man aus seinen Schriften den Zustand der Gelehrsamkeit, und besonders der Philosophie in den gewöhnlichen bischöflichen Schulen seiner Zeit erkennen kann, schrieb auch in der Beziehung, die uns hier interessirt, das Buch: Sacramentarium, seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii. S. Bernh. Pezii thesaur. Anecdot. Tom. II. P. 1. p. 247 seqq.

Dreizehntes Jahrhundert. Guilielmus Durandus oder Durantes, mit dem Zunamen Speculator, Bischof zu Mende. Sein eigentlicher Name war Duranti und als sein Geburtsort wird Puymoissons im Kirchsprengel von Beziers im mittägigen Frankreich angegeben († zu Rom 1296). Sein Buch: Rationale divinor. officior. Edit. princ. Mogunt. 1459. Fol. (Auf Pergament. Edit. Lugdun. 1612, zugleich mit Beleth, übrigens öfters auch in Deutschland, Frankreich, Italien und in den Niederlanden herausgekommen),

hat ein beinahe canonisches Ansehen erhalten, und verdient wohl auch in der römischen Kirche unter den Schriften dieser Art besondere Auszeichnung, weshalb wir uns auch oft in diesem Handbuche auf dasselbe berufen haben. Sein aus acht Büchern bestehendes Werk ist abermals von Schröckh KG. 28. p. 288—97 unparteiisch gewürdigt worden. „Sehr vieles," so urtheilt Schröckh, „ist in diesem Werke aus Kir-„chenvätern, Concilienschlüssen, aus Gratians Decreten, den Decretalen, „den Scholastikern und Mystikern genommen, ohne daß sie immer „angeführt wurden. Bei allem Seichten, Erkünstelten und Fabelhaf-„ten, was in Ansehung der historischen und erklärenden Erörterungen „darin vorkommt, behält es doch übrigens seinen Werth, als das „reichhaltigste und angesehenste dieser Art aus diesem Zeitalter." Dagegen sagt Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 4r Bd. 3r Thl. von ihm: „Sein Werk: **Rationale divinorum officiorum**, ist das wich-„tigste für die liturgische Geschichte aus diesem Zeitalter. Es geht auf „den Ursprung eines jeden Ritus zurück, berührt zuweilen Kleinigkeiten, „die andere Schriftsteller unbeachtet gelassen haben, in der Geschichte „aber doch wichtig sind; unterscheidet die abgeschafften Gebräuche genau „von den noch bestehenden, und zeigt überhaupt eine große Belesenheit „und gesunde Kritik."

Der Papst **Innocentius III.** († 1203), früher Lothar genannt, schrieb sein liturgisches Werk **de mysteriis Missae, libri sex**, am Ende des 12. Jahrhunderts noch vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. Es ist auch merkwürdig wegen der Transsubstantiationslehre, welche Lothar als späterer Papst Innocentius III. bestätigte. Ueber diese Schrift, ihre Geschichte und Ausgaben findet man einiges bei Schröckh KG. Thl. 26. p. 328, besonders aber in **Fabricii Bibliotheca latina med. et infim. aetatis, Tom. IV. p. 34 seqq.** — Aus dem 16. Jahrhundert nennen wir noch

J. Steph. Duranti (Oberpräsident beim Parlamente zu Toulouse, geb. 1534, † 1589) **de ritibus ecclesiae catholicae libri tres. Rom. 1591**, ist aber nicht mit dem oben angegebenen Guil. Durandus zu verwechseln.

Die noch jüngern Schriftsteller dieser Art übergehen wir, weil man sie in den größern liturgischen Werken in der römischen und protestantischen Kirche, z. B. **Zaccaria Bibliotheca ritualis, Gerbert theolog. liturgic.** und **Christ. Math. Pfaff de liturgiis etc. 1718 p. 29—35.** verzeichnet findet.

Bei weitem nicht so reich an ähnlichen Schriften ist die griechische Kirche, d. h. an Schriften, die nicht nur das Ritual enthalten, sondern auch zeigen, was die Kirchengebräuche bedeuten sollen, wie und wann sie zu verrichten sind. Eine solche Erläuterung ihrer Liturgie hat die griechische Kirche aus dem 13. Jahrhundert in der Schrift:

Germani II. (um ihn von einem Patriarchen zu Constantinopel im 8. Jahrhundert zu unterscheiden) **Patriarchae Constantinopolitani rerum ecclesiasticarum theoria in Auctuario Ducaeano Bibl. Patr. Tom. II. p. 131.** Dieses Buch erklärt alle Kirchengebräuche auf eine mystische Art. Es hat viele Aehnlichkeit mit den Schriften aus der römischen Kirche von Amalarius, Walafried Strabo u. a.

Typicum Sabae Monachi seu ordo recitandi officium ecclesia-

sticum per totum annum. Venet. 1615. Dieß Buch zeigt an, wie das ganze Jahr hindurch in der griechischen Kirche der Gottesdienst verrichtet werde. Es ist außer Griechenland sehr selten, soll aber sehr genau und viel umfassend seyn.

Leo Allatius de libris ecclesiasticis Graecorum Dissertat. II. Paris. 1645. 4., mit Anmerkk. von J. A. Fabricius im 5. Bde. seiner Bibliotheca graeca. Diese Schrift gehört in sofern hierher, als sie nicht blos eine Beschreibung der in der griechischen Kirche üblichen Ritualbücher enthält, sondern auch auf das Alter, die Bedeutung der darin erwähnten kirchlichen Gebräuche und die Art und Weise, wie sie zu verrichten sind, aufmerksam macht.

Noch immer bleibt auch in dieser Hinsicht brauchbar die Schrift: Jo. Mich. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen in 3 Thlen. Leipz. 1711. Stellen, die das Ritual erläutern, sind Thl. 1. p. 230 ff. Thl. 2. p. 216 ff. Thl. 3. p. 321 ff.

VI) Veränderungen in der Liturgie, veranlaßt durch die Reformation. — Es konnte nicht fehlen, daß bei den Grundsätzen, von welchen die Reformatoren ausgingen, auch große Veränderungen in dem sogenannten äußern Kultus eintreten mußten. Wir wollen, da der Zweck dieses Buchs eine ausführliche, ins Einzelne gehende Darstellung nicht erlaubt, im Allgemeinen anführen, welche Ansichten in der protestantischen Kirche über Liturgie sich überhaupt bildeten, und dann einen kurzen, zusammengedrängten Ueberblick der Agendengeschichte, besonders in der lutherischen Kirche mittheilen. Den ersten Punkt betreffend, wurde man darüber einig 1) bei Bearbeitung neuer Liturgien die Einrichtung der alten Kirche zwar als eine Empfehlung, aber keineswegs für ein absolutes Gesetz anzusehen. 2) Man setzte nicht minder fest, daß vieles in den kirchlichen Gebräuchen der eigenen Einsicht und Anordnung müsse überlassen bleiben. 3) Es sei keine allgemeine liturgische Sprache, weder die römische, noch die griechische, anzunehmen, sondern jede Nation habe das Recht und die Pflicht, den Gottesdienst in ihrer eigenthümlichen Sprache zu halten.

Diese jetzt angegebenen Ansichten, größtentheils auch Luthern eigenthümlich, entwickelten sich vorzüglich im Laufe der Streitigkeiten mit seinen Gegnern, da ihm seine deshalb mit verdoppeltem Eifer fortgesetzten Studien der heiligen Schrift und des christlichen Alterthums immer neue und reinere Ideen zuführten. Anfangs lag es wohl nicht in dem Plane Luthers, die Messe mit ihren unzähligen Mißbräuchen zu bekämpfen. Den ersten Schritt dazu that er in einer Predigt, welche er ums Jahr 1529 im December bekannt machte. Sie erregte besonders das Mißfallen des Herzogs Georgs von Sachsen. Da Ecks Erscheinung in Leipzig mit der päpstlichen Verdammungsbulle die Aussöhnung Luthers mit dem Papste beinahe unmöglich machte; so erhob jener auch jetzt laut und freimüthig, besonders in den Tractaten von der babylonischen Gefangenschaft (de captivitate Babylonica ecclesiae praeludium Dr. M. Lutheri, ubi praecipue de natura, numero et usu sacramentorum agitur etc. S. Luthers Werke latin. edit. Jenae Tom. II. p. 259 seqq.) Letztere Schrift erschien zuerst in Wittenberg 1520, und Planck (Geschichte des protest. Lehrbegr. Bd. 1.

p. 268) sagt, daß sie mehrere Irrthümer des römischen Glaubenssystems aufdeckten, als alle zeither von Luther erschienene Schriften. Das fortwährende unkluge Benehmen der päpstlichen Partei und mehrere äußere Veranlassungen, wohin auch Carlstadts fanatischer Eifer zu rechnen ist, brachten es endlich dahin, daß als erste eigentliche protestantische Liturgie in deutscher Sprache mit beigefügten Musiknoten in klein 4. die deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526 zu Wittenberg erschien. (Cfr. Seckendorfii hist. Lutheranism. l. 2. p. 20.) Hier dringt er besonders darauf, den Gottesdienst in deutscher Sprache zu halten und das Volk in einem kurzen Katechismus zu unterrichten. Von der Vorbereitung dazu durch deutsche Gesänge ist das Nöthige in dem Artikel Hymnologie erinnert. Durch die sogenannte Kirchenvisitation 1527—28 wurde eine ähnliche Schrift veranlaßt. Dieß nun war die Losung für die übrigen deutschen und außerdeutschen protestantischen Länder, ähnliche Kirchenordnungen anfertigen zu lassen, weshalb das 16. Jahrhundert reich an neuen Liturgien ist, da jetzt ein Land nach dem andern die Reformation annahm.

Auch das 17. Jahrhundert blieb nicht zurück, indem jetzt vorhandene Kirchenordnungen oder Agenden (so nannte man sie lieber, um das Wort Messe zu vermeiden) theils verbessert, theils umgeschaffen wurden. In dieses Jahrhundert fällt auch die Bildung der schwedischen Liturgie, die sich mühsam nur bis zu einem gewissen protestantischen Purismus durcharbeiten konnte, da die unter Johann III. 1572 erschienene Liturgia ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis sehr stark auf die katholische Seite hing. Nur unter Gustav Adolph 1611 und unter Carl XI. geschahen die entscheidenden Schritte für die Kirchenagende im Geiste der lutherischen Kirche.

Das 18. Jahrhundert erneuerte häufig alte Kirchenordnungen und suchte sie dem Bedürfnisse der Zeit mehr anzupassen. Die letzte Hälfte dieses Jahrhunderts rief auch die Streitigkeiten wegen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit stehender liturgischer Formulare für einzelne Verrichtungen des Gottesdienstes ins Daseyn. Nach heftigen Kämpfen für und wider dürften sich die meisten Stimmen für die Beibehaltung zweckmäßiger Formulare erklärt haben, mit der Bestimmung jedoch, daß in besondern Fällen dem Geistlichen, als Liturgen, auch Ausnahmen gestattet seien. Unser Jahrhundert hat das Ideal einer guten Liturgie gründlich aufgefaßt und manche musterhafte Arbeiten der Art besonders in kleinern protestantischen Landeskirchen veranlaßt. Auch das Königreich Sachsen erhielt im Jahre 1812 eine neue verbesserte Liturgie, und für die preußische Monarchie erschien in der neuesten Zeit eine Kirchenagende, die der zeither eingerissenen Willkühr entgegenarbeiten und mehr Einheit in den äußern Kultus der protestantischen Kirche bringen sollte. So ernstlich nun auch die Kämpfe und Widersprüche gegen diese Liturgie waren, so ist doch in dem Augenblicke, wo der Verfasser dieses niederschreibt, die sogenannte preußische Agende in der gesammten preußischen Monarchie protestantischer Confession gesetzlich einzuführen verordnet worden. Statt der vielen Schriften, die hier angeführt werden können, wollen wir nur eine nennen, weil sie gleichsam das Ergebniß einer längern Erfahrung aufstellt. Sie führt den Titel: Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangelische

Kirche in den königlich preußischen Staaten bestimmten Liturgie und Agende nach dem Resultate einer zehnjährigen Erfahrung. Ein Beitrag zur 300jährigen Jubelfeier der Uebergabe der augsburgischen Confession, von Fr. R. Eylert, evangelischem Bischofe rc. Potsdam bei Fr. Riegel 1830. 180 S.

Auch die reformirte Kirche in der Schweiz, so wie in andern Ländern, sorgte für neue und zweckmäßige Kirchenordnungen. Wir führen davon nur einige an. Im Jahre 1549 erschien für Zürich eine Ordnung unter dem Titel: de ritib. et institutis ecclesiae Tigurinae opusculum. Der Verfasser davon ist L. Lavater. In Basel erschien 1590 eine Kirchenordnung unter dem Titel: Das geistliche und herrliche Kleinod der Kinder Gottes in 3 Theilen; der erste enthält die Confession oder Bekenntniß des heiligen Glaubens; der zweite Kinderunterricht für die Jugend und der dritte das, was wir im engern Sinne Agende nennen. Auch in der Genfer Kirche soll nach Hottingers Bericht Calvin im Jahre 1537 gewisse Artikel aufgesetzt haben, welche die evangelische Lehre und Kirchenzucht betrafen. Im Jahre 1620 wurde in der Nationalsynode zu Dordrecht eine Kirchenordnung für die reformirten Gemeinden in Holland verfertigt. — Auch in dieser Kirche fehlte es nicht an zeitgemäßen Verbesserungen, nur wurden sie weniger bekannt, indem kirchliche Verhandlungen der Art selten zur öffentlichen Kenntniß der Schwesterkirchen gelangen. Der Verfasser konnte sich nur mit der Liturgie der reformirten Kirche Leipzigs durch eigene Ansicht bekannt machen, welcher jedoch viele andere, namentlich in Deutschland und der Schweiz, ähnlich seyn sollen. Eine erneuerte Prädikanten-Ordnung für die Kirchendiener des Cantons Zürich 1803, welche der Verfasser zur nähern Einsicht erhielt, enthält mehr eine Anweisung für die Leistungen der einzelnen Geistlichen, so daß wahrscheinlich noch ein besonderes Buch für das Kirchenritual vorhanden ist.

In wiefern man die Episcopal- oder bischöfliche Kirche zur reformirten Kirchengemeinschaft zählt, ist zu erinnern, daß sie, was ihre äußere Verfassung und ihre liturgischen Einrichtungen betrifft, sich schon früh durch besondere Verordnungen und Formulare zu constituiren suchte. In der ersten Hinsicht ist das book of canons, Buch der Kirchenregeln, unter Jacob I. 1604 zusammengetragen, wichtig. Das Book of common prayer ist eine Sammlung von liturgischen Formularen, als Gebeten, Anreden, Vorlesungen, so wie alle Gebräuche darin vorgeschrieben sind, die beim öffentlichen Gottesdienste beobachtet werden. Im Jahre 1662 erhielt es Gesetzkraft. Die Geistlichen aber sind so sclavisch an diese Agende gewiesen, daß bei den meisten kirchlichen Verrichtungen außer der Predigt nur Formulare gewöhnlich sind, selbst bei Krankenbesuchen und Begräbnissen.

Gerade das Gegentheil findet man bei den Presbyterianern in England und Schottland, welche sich gegen alle stehenden Liturgien, und namentlich Gebetsformulare, erklären. Gemberg in seiner Schrift über die schottische Nationalkirche, Hamburg 1828, sagt darum: „Keiner liest Gebete, weder fremde noch eigene. Wenige schreiben und „memoriren sie, die Meisten halten sie aus dem Herzen." Darüber, so wie über andere liturgische Einrichtungen der schottischen Kirche sagt der Verfasser von p. 93 an viel Anziehendes. — Kleinere kirchliche

Parteien, die den äußerlichen Gottesdienst verwerfen, wie z. B. die Quäker, können hier natürlich nicht in Betrachtung kommen.

VII) **Liturgien in der heutigen christlichen Welt.** — Als erstarrt können wir das liturgische Leben in der römisch= wie in der griechisch=katholischen Kirche betrachten. Doch haben sich in unsern Tagen, was die erste Kirche betrifft, katholische und nichtkatholische Schriftsteller laut gegen das römische Meßbuch erklärt und eine Verbesserung in der Liturgie gewünscht. Zu den erstern gehört die bereits oben angeführte Schrift: „Die katholische Kirche Schlesiens," und von protestantischer Seite verdient besondere Beachtung L. M. Eisenschmidt, das römisch=katholische Meßbuch nach seinem wahren Gehalte an der eigenthümlichen Quelle geprüft und gewürdigt. Neustadt an der Orla 1829. In einem ähnlichen Zustande befindet sich auch die Liturgie der bischöflichen Kirche in England. Doch haben sich auch hier bereits im Parlamente Stimmen vernehmen lassen, die eine Veränderung in dieser Beziehung als dringend nothwendig erachten. Weniger ist man einer Veränderung, die Liturgie betreffend, in der griechischen Kirche geneigt, wie dieß die neueste Schrift lehrt: „Die „morgenländische griechisch=russische Kirche ꝛc. von Herm. J. Schmitt. „Mainz 1836." — Ein regeres liturgisches Leben hat dagegen in der protestantischen Kirche begonnen, wenn man auch nur die preußische Monarchie berücksichtigt. Noch vor Kurzem (1829) haben die evangelischen Gemeinden des östreichischen Kaiserstaats eine neue Kirchenagende erhalten (Wien bei Heubner), die nach der Grundlage von 1787 unter Kaiser Joseph verbessert und stark vermehrt worden ist. Auch die deutsch=reformirte Kirche, in wiefern sie noch nicht vereinigte evangelische Kirche ist, hat hin und wieder das Bessere in liturgischer Hinsicht angeregt. Dieß gilt auch von der Schweiz; weniger aber von den französisch= und niederländisch=reformirten Gemeinden; weil von der äußern Gestaltung dieser Kirchen nicht viel zur allgemeinen Kenntniß gelangt. Wenigstens läßt sich im Allgemeinen so viel von unsrer Zeit behaupten, daß man die Nothwendigkeit eines gewissen schriftlichen Typus für die genauere Bestimmung der öffentlichen Gottesverehrung noch immer fühlt, und die äußern Formen auch hier immer mehr zu vergeistigen und den Bedürfnissen der Zeit anzupassen sucht.

14.

Liturgische Formeln,

wie sie beim öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesdienste der Christen schon früh üblich geworden sind.

I. Einleitende Bemerkungen, betreffend a) den Ursprung, b) die Zweckmäßigkeit, c) den Inhalt dieser Formeln. II. Die wichtigsten dieser Formeln selbst, und zwar in wiefern sie in einzelnen Worten oder in ganzen Sätzen ausgedrückt sind und noch jetzt in den verschiedenen christlichen Kirchensystemen fortdauern.

Literatur. Monographien. J. A. Schmidt de insignioribus veterum Christianorum formulis. Helmst. 1696. 4. Mehrere zum Theil hierher gehörige Schriften haben wir in dem Art. Doxologie angeführt. In den ältern archäologischen Werken, z. B. bei Bingham, ist dieser Gegenstand nicht im Zusammenhange bearbeitet. Dieß gilt auch von neuern Schriften dieser Art, z. B. von Schöne's Geschichtsforschungen, Binterims Denkwürdigkeiten, wo nur einzelne liturgische Formeln im Vorbeigehen mit berührt werden. Augusti hingegen in s. Denkwürdigkk. 5r Bd. p. 197 handelt in einem besondern Abschnitte gründlich und ausführlich von den liturgischen Formeln. Da fast über jede dieser liturgischen Formeln eine besondere Monographie vorhanden ist, so haben wir diese am betreffenden Orte angeführt.

I) Einleitende Bemerkungen, betreffend a) den Ursprung, b) die Zweckmäßigkeit, c) den Inhalt dieser Formeln.

a) Forscht man nach dem Ursprung dieser liturgischen Formeln, so kann heidnische und jüdische Sitte dabei Vorbild gewesen seyn. Verba solemnia gab es im heidnischen Kultus ebenfalls. Man vergl. J. A. Starkii dissert. de tralatitiis ex gentilismo in religionem christ. 1744. Wenn z. B. Livius die feierlichen Opfer erzählt, die bei gewissen Vorfällen angeordnet wurden, so nennt er auch die verba solemnia, die der Priester dabei zu sprechen hatte. Gleich das erste Buch der römischen Geschichte von Livius wird dies erläutern können. Doch auch das Judenthum hatte seine liturgischen Formeln, und daß

und wie sie aus demselben in den christlichen Kultus übergingen, wird sich sogleich weiter unten zeigen lassen. Man darf also nicht weit gehen, um sich den Ursprung dieser Sitte zu erklären. Das Juden- und Heidenthum bot Analogien in dieser Beziehung dar. Anlangend nun

b) **die Zweckmäßigkeit dieser Formeln**, so würde man dem Alterthume Unrecht thun, wenn man beim Gebrauche derselben Fleiß und Sorgfalt und ein richtiges ästhetisches Gefühl verkennen wollte. Bei aller Simplicität, welche die alte Kirche auszeichnet, ist doch ein gewisses Kunststudium unverkennbar, und es ergiebt sich dem aufmerksamen Beobachter bald, daß die Einfachheit beim Kultus nicht, wie Einige behauptet haben, ein Werk der Nothwendigkeit, weil es den alten Christen an Vielseitigkeit der Bildung und an allem Kunstsinn gemangelt habe, sondern eine Folge von Grundsätzen und ein Resultat von Erfahrungen war. — Die ältesten Lehrer und Vorsteher waren ja aus den berühmten Schulen der Philosophen und Redner zu Alexandrien, Athen und Rom hervorgegangen, und waren besonders in der rhetorischen Kunst eingeweiht. Das sieht man deutlich genug an Justinus Martyr, Tertullian, Cyprian, Arnobius, Clemens Alexandrinus, Origenes und so vielen andern Männern, welchen es gewiß nicht an der Geschicklichkeit gemangelt hätte, ein recht kunstreiches Rituale zusammenzusetzen, und darin mit den Instituten des Heidenthums, welche ihnen ja bekannt genug waren, zu wetteifern. Dessen ungeachtet gaben sie der christlichen Einfachheit den Vorzug. Auch nach dem Zeitalter Constantins des Großen, wo die sacra publica keines der bisherigen Hindernisse mehr finden konnten, wo man unter den kirchlichen Vorstehern Redner vom ersten Range und Kunstverständige fand, blieb man in der Regel bei jener Einfachheit des Kultus, welche man gleich Anfangs eingeführt hatte — zum offenbaren Beweis, daß man sie im Wesen des Christenthums gegründet glaubte. Und jetzt darf man von einer Kunst der Simplicität reden, welche von den Anordnern und Leitern des christlichen Kultus ausgeübt wurde, und vor welcher selbst ein Julianus, dieser künstliche Hellenist, Respect hatte, und welche er für die von ihm sogenannte „Religion der Gebildeten" zur Nachahmung empfahl. Daß man zu gewissen Zeiten von dieser Einfachheit abweichen wollte, ist nicht zu leugnen; aber eben so wahr ist es, daß die angesehensten Lehrer sogleich mit Nachdruck dagegen eiferten und auf Abstellung drangen. Dadurch bewiesen sie ihr Festhalten an dem Principe, daß der christliche Kultus nicht auf Sinnlichkeit, sondern auf Verstand und Herz wirken solle. — Hierher gehörige Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer könnten wir in Menge anführen. Wir begnügen uns hier nur hinzuweisen auf Gregor. Naz. Orat. XXXII. ed. Colon. p. 510 seqq. — Chrysostom. Homil. in Act. Apost. XXX. Homil. in Matth. I. XIX. in Oziam orat. I. u. a. In Beziehung nun

c) **auf den Inhalt dieser Formeln**, so sind sie entweder Apostrophen oder kurze Gebete an Gott. Dahin gehören besonders die sogenannten Doxologien, von welchen wir in einem besondern Artikel gehandelt haben. Dort war die Rede von der kleinern und größern Doxologie, auch cantus angelicus genannt, und von dem sogenannten Trisagium. Wir bitten das dort Gesagte zu vergleichen.

Sie enthalten ferner Aufforderung zur Herzenserhebung und Andacht an die Gläubigen, oder sie drücken diesen die beruhigende Versicherung von der Erhörung des Gebets aus. So wie sich bei den christlichen Liturgen und Homileten überhaupt das Bestreben zeigt, sich dem biblischen Sprachgebrauche auf alle Weise zu nähern, und, wo möglich alles mit Worten der Schrift auszudrücken, so ist diese Biblicität besonders bei den kurzen liturgischen Formeln, oder den formulis solemnibus recht bemerkbar. Da das N. T. hierbei nicht viel Eigenthümliches darbot, so hielt man sich vorzüglich an das A. T., ganz besonders aber in den Fällen, wo im N. T. selbst von den gottesdienstlichen Formeln des A. T. Gebrauch gemacht wird. Man überzeugt sich aber bald, daß bei der Anwendung dieser Formeln nicht nach Willkühr und Laune, sondern nach einer gewissen Regel, auf jeden Fall aber nach einem richtigen Kunstgefühle verfahren ward. Der Gebrauch der liturgischen Formeln muß zum Theil mit den musikalischen Zeichen verglichen werden. Wie nun Niemand leugnen wird, daß ein piano oder forte ein staccato oder pizzicato u. s. w. eben so gut seine im Wesen der Theorie der Tonkunst gegründete Regel und Bestimmung habe; so wird auch Niemand behaupten können, daß es gleichgültig sei, wo ein Amen, Halleluja, Kyrie Eleison u. s. w. gesetzt werde. Wenn nun auch nicht behauptet werden kann, daß dieß nach einer bestimmten Regel und Vorschrift, dergleichen es nicht giebt, geschehe, so thut sich doch in den Euchologien und Breviarien fast überall ein richtiger Kunstsinn kund. Nicht zu gedenken, daß in den meisten Doxologien eine Musik der Sprache liegt, welche für musikalische Composition selbst die beste Grundlage ist.

II) Nach diesen Vorerinnerungen lassen wir die liturgischen Formeln folgen, welche sich in der alten Kirche am häufigsten finden, und größtentheils auch in die neue übergegangen sind. Wir fangen mit den einfachen, kurzen Sprüchen und Epiphonemen an und schließen mit den längern Formeln.

I.

Ueber das Schlußwort Amen!

Wir finden einen mehrfachen Sprachgebrauch des Wortes Amen im N. T. Es wird gebraucht in der Grundbedeutung vom hebräischen אָמֵן, dem es nachgebildet ist, wo es Treue bedeutet, z. B. Apoc. 3, 14. ὁ ἀμὴν λέγει τάδε, fides, i. e. is, qui fides est, verus, verax haec nunciat. — Adverbialiter wird es als Versicherungsformel beim Anfange der Rede gebraucht. So lesen wir es öfter in den Reden Jesu, wo es dem zuweilen auch gebrauchten ἀληθῶς entspricht. Vergl. Mt. 16, 23. Luc. 9, 27. Jo. 3, 3. 5, 19. — Am Ende der Rede ist es Bitt-, Wunsch- und Gewährungsformel. Röm. 1, 25. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. — Endlich finden wir auch den liturgischen Gebrauch des Wortes Amen entlehnt aus dem Judenthume, wo die Gemeinden, nachdem die Lehrer gewisse Gebete und Lobpreisungen Gottes ausgesprochen hatten, das Amen dazu sprachen. S. 1 Cor. 14, 16. coll. Deut. 27, 15. Nehem. 8, 17. — Der

liturgische Gebrauch des Wortes Amen im Juden- und später im Christenthume bezieht sich auf die Vorstellungen von Gottes Wahrhaftigkeit und auf die Sitte, diese Formel beim gerichtlichen Eide anzuwenden. Ueber diese Wortbedeutung findet man bei den Alten folgende Memorialverse:

> Verum, vere, fiat Amen tria denotat ista,
> Si verum, nomen, adverbium sit tibi vere,
> Amen, Amen vere, duo sunt adverbia vere,
> Amen pro fiat tibi verbum deficiens est.

Der erste Kirchenvater, welcher diese Formel erwähnt, ist Justin der Märtyrer, Apol. I. §. 65. und 67., und zwar in Verbindung mit der Eucharistie. Seine Worte sind: *οὗ συντελεύσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν· τὸ δὲ ἀμὴν τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει.* Nach Tertullian de spectaculis c. 25. ist Amen sanctum ein heiliger Spruch, welchen der gläubige Christ nur mit heiligem Munde aussprechen und nie profaniren darf. Auf ähnliche Art drücken sich auch andere Kirchenväter aus.

Eine besondere Wichtigkeit finden wir bei der Consecration des Abendmahls auf diese Formel gelegt, und gut findet man diesen Umstand erläutert bei Bingh. Vol. VI. p. 357 und 58., p. 484. Das Amen beim Abendmahl findet man erwähnt Constitut. Apost. l. VIII. c. 13. p. 405 ed. Cotel. — Cyrill. Hierosol. Cateches. XXIII. mystag. V. p. 331—32. — Beim Augustin contr. Faustum l. XII. c. 10. heißt es: Habet magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur: Amen! Die Novatianer wurden deshalb getadelt, weil sie statt des Amen beim Abendmahle eine andere Betheuerungsformel, worin sich überdieß Sectenhaß aussprach, einführten. S. Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 43. p. 402. ed. Stroth.

Aber nicht nur jeder einzelne Communikant sprach beim Empfange des Brodes und Weines mit lauter Stimme das Amen, sondern auch das ganze Volk beschloß die priesterliche Consecration mit einem gemeinschaftlichen lauten Amen, von dessen imponirender Wirkung die Alten so oft reden. Hieronymus erzählt, es sei mit so großer Heftigkeit ausgesprochen worden, daß es mit einem Donnerschlage Aehnlichkeit gehabt habe. Im Occidente aber kam seit dem 6. Jahrhunderte diese Sitte in Verfall, und durch den gregorianischen Meßcanon und die Verordnungen Innocenz III. de altaris myster. l. III. c. 1., wodurch die stille Messe (tacita, secreta) eingeführt wurde, fiel das Privat-Amen der Communikanten weg, und das Collectiv-Amen blieb blos beim Chor. Nur die Liturgia Ambrosiana und Mozarabica behielt die im Oriente stets beibehaltene Amensitte noch bei.

Auch bei der Taufformel ward von den ältesten Zeiten her das Amen beigefügt. Und zwar war es Sitte, daß es die Taufzeugen und Bürgen (Sponsores) laut aussprachen, als Beweis der feierlichen Entsagung des Teufels (abrenuntiatio) und der Verpflichtung auf Christus. In der griechischen Kirche fand die Eigenheit Statt, daß man in der Formel **Amen** dreimal wiederholte, nämlich auf diese Weise: *βαπτί-*

ζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, ἀμήν, καὶ τοῦ υἱοῦ, ἀμήν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀμήν νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, worauf das Volk Amen antwortete. In Jac. Goari Euchelog. fehlt zwar in sämmtlichen Formularen dieses dreifache Amen und Goar hält es für unrecht, den Einsetzungsworten etwas beizufügen, was Christus nicht gesprochen habe; aber dennoch ward es bei vielen orientalisch-griechischen Kirchenparteien beibehalten. Nach Severi de ritib. baptism. et sacrae synaxeos apud Syros receptis. Ed. Fabr. Boder. Antwerp. 1572 p. 87. — Nach King Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland. Riga 1773 und Assemanns orientalische Bibliothek im Auszuge von A. F. Pfeifer 2r Bd. 1777 p. 521 findet dieses dreifache Amen in der Taufformel bei den Syrern, in der griechisch-russischen Kirche und bei den Nestorianern Statt. — Schon bei den Juden war es gebräuchlich, die doxologischen Formeln mit einem Doppelamen zu beschließen, wie aus Ps. 41, 14. 72, 19. 89, 53. u. a. zu ersehen ist.

Es ist übrigens diese Schlußformel, Amen genannt, noch üblich in allen Liturgien der verschiedenen Kirchensysteme, und Binterim l. l. Bd. 4. Thl. 1. p. 319 bemerkt, daß dieß Amen 159mal in der Vulgata und 50mal im Evangelium Johannis vorkomme. In der protestantischen Kirche kommt dieß Amen nicht nur am Schlusse der Gebete und der Predigt vor, sondern es wird auch nach den sogenannten Collecten und dem mosaischen Kirchensegen auf eigenthümliche Weise in gezogener Manier, wie man es nennt, d. h. durch mehrere Tacte hindurch gesungen. Calvoer rit. eccl. I. p. 480 leitet diese Singweise aus dem Judenthume ab und sagt hierüber: A Judaeis etiam promanasse videtur, quod Amen non tarde saltem pronuntiatur, sed quod tam prolixis motular. musicar. ambagibus, ubi canitur, protrahitur, uti apud Nostrates cum primis fit, ubi Credo, ceu vocant Amen obsignamus. — Was hier Calvöer bemerkt, war in Sachsen sonst in mehrfacher Art gewöhnlich. Das lange Amen im sogenannten großen Glauben, in der Litanei und in dem Liede: Ew'ger Gott voll Majestät u. s. w., wurde durch mehrere Tacte hindurch und colorirt gesungen. Allein da jetzt der sogenannte große Glaube eine raschere, weniger gedehnte und freudigere Melodie erhalten hat, da ferner die Litanei größtentheils abgeschafft ist, so findet diese Singweise nur noch bei dem Amen nach dem Vaterunser, bei der Consecration, nach den Collecten und dem Kirchensegen Statt. Dieselben νεύματα, wie sie die Griechen nennen (von νέομαι oder νεῦμαι, i. e. redeo), wurden auch beim Hallelujah angewendet, und es scheint, daß Gregor der Große diese Modulationen zuerst im Occidente eingeführt habe. Vergl. El. Vejel de vocula Amen. Argent. 1681. 4. — Gerh. Meier Horae philol. in Amen impensae. Witteb. 1687. 4. — Nicol. Kleinschmidt diss. philol. de particula Amen. Rintel. 1696. 4. — J. Ph. Treffentlich disp. philol. de Amen. Lips. 1700. 4. — J. G. Weber Comm. exeg. in Amen evangelicum, quo vocis Amen sensum genuinum et usum ex Antiquitatt. sacris et ecclesiast. evolvit. Jenae 1734. 4. — E. F. Wernsdorf de Amen liturgico. Witteb. 1779. 4.

II.

Halleluja.

Ganz unverkennbar ist die Abstammung aus der A. T. Psalmodie und der jüdischen Synagoge. Bemerkenswerth ist, daß von dem hebräischen הַלְלוּ־יָהּ als freudigem Preisgesang außer dem Psalter im A. T. sonst keine Spur vorkommt, und daß blos in den Apokryphen B. Tob. 6, 14. 21.: „in allen Straßen Jerusalems wird „man Halleluja singen," desselben erwähnt wird. Auch im Psalter ist es eigen, daß erst von Ps. 103. an der Hallelujagebrauch vorherrscht, und daß man es früher, und (einen einzigen Fall ausgenommen) nirgends da findet, wo das im Psalter 11mal vorkommende Selah (סֶלָה von den LXX. immer durch διάψαλμα ausgedrückt) steht. Daß in der christlichen Liturgie das Wort Selah nicht vorkommt, rührt wohl daher, daß man es für eine nota musica hielt.

Vorzugsweise wurden die Psalmen 113—18 das große Hallel oder Hillel genannt und bei der Passahfeier abgesungen. Hierauf bezieht sich auch Mt. 26, 30., wo das ὑμνήσαντες allerdings auf jenes הַלֵּל geht, weshalb auch mehrere Schriftsteller den Halleluja-Gebrauch durch Christus selbst und die Apostel bestätigt finden. Daß man diese Aufforderung zum Lobe Gottes in ihrer ursprünglichen, emphatischen Sprache beibehalten müsse, war die Meinung der meisten alten Schriftsteller. Wir heben nur statt vieler anderer Belege eine Stelle aus Augustin aus, wo er Expos. in Ev. S. Joan., vergl. Sermon. de temp. serm. 151. u. a. sagt: Laudes nostrae Halleluja sunt. Quid autem est Alleluja? Verbum est Hebraicum Alleluja, laudate Dominum, Alleluja laudate Deum. Canemus et invicem nos excitemus ad laudandum Deum, nec non corde melius quam cithara dicimus, laudes Deo canamus Alleluja, et quum cantaverimus, propter infirmitatem recedimus et corpora reficiamus.

Nach einem ausdrücklichen Zeugnisse Gregors des Großen (Epist. l. IX. ep. 12. p. 940) stammt der gottesdienstliche Gebrauch des Halleluja aus der Kirche zu Jerusalem, wo derselbe hauptsächlich für die Osterfeier, und die Zeit von Ostern bis Pfingsten, oder die Quinquagesima bestimmt war. Dieß nahmen auch die übrigen Hauptkirchen, besonders im Occidente, an.

In der spätern Zeit aber hatte sich in Ansehung des kirchlichen Gebrauchs dieser Formel zwischen dem Oriente und Occidente ein Unterschied gebildet, welchen Wernsdorf in seiner unten anzuführenden Abhandlung über das Halleluja, die der Verfasser nachlesen konnte, also bestimmt: — In graeca ecclesia est Halleluja moeroris, compunctionis devotionisque argumentum, ideoque illud in luctu potissimum frequentatur et saepius iteratur. — Latinis contra est canticum laetitiae, ex Christi reditu in vitam perceptae, quo cantico tum omnibus dominicis et festis tum praecipue Paschalibus diebus templa eorum personant.

Daß Anfangs auch im Occidente das Halleluja in den Missis pro defunctis gebräuchlich war, sieht man aus der Liturgia Mozarabica et Gallicana. Vergl. Hug. Menardi Not. ad Sacrament. Gregor.

M. Opp. Tom. III. P. I. p. 480. Seit Gregors Zeiten aber fing man an dasselbe wegzulassen. So bemerkt Amalar. eccles. offic. l. III. c. 44. Missa pro mortuis differt a consueta missa, quod sine gloria et Halleluja et pacis osculo celebratur. — Gloria et Halleluja suavitatem et laetitiam nostris mentibus inculcant.

Indem aber die Griechen nicht nur bei der Todtenfeier, sondern auch beim öffentlichen Gottesdienste in der Advents- und Passionszeit das Halleluja beibehielten, veränderten sie keineswegés den Begriff desselben (Freude und Lobpreisung Gottes), sondern behaupteten nur, daß es dem Christen anständig sei, gerade in dieser Zeit zu beweisen, daß man Leiden und Tod für Uebergang zur Freude zu halten habe, und daß die Kirche bei solchen Gelegenheiten einer besondern Aufforderung zum Lobe Gottes, welcher durch Leiden und Tod verherrliche, bedürfe. Man vergl. Heineccius l. l. Thl. 3. p. 452.

Daß die Lateiner schon im 5. Jahrhunderte vom Anfange der Quadragesimalfasten bis zum Sabbatum magnum das Halleluja unterließen, ersieht man aus Augustin. Enarrat. in Ps. 118., wo es heißt: Instituta est nobis celebratio duorum temporum ante Pascha et post Pascha. Illud, quod est ante Pascha, significat tribulationem, in qua modo sumus, quod vero nunc agimus, post Pascha, significat beatitudinem, in qua postea erimus. — Propterea illud tempus in jejuniis et orationibus exercemus, hoc vero tempus relaxatis jejuniis in laudibus agimus. Hoc est enim Halleluja, quod canimus. Seit Alexander II. (im 11. Jahrhunderte) wurde am Sonntage Septuagesima das Halleluja förmlich quiescirt. Man sagte deponitur s. clausum est Halleluja; ja im 13. Jahrhunderte war es in Frankreich sogar Sitte, an gedachtem Sonntage ein solennes Leichenbegängniß zu halten. (Sepelitur Halleluja.) Wernsdorf l. l. p. 25—27 hat im Auszuge aus einer französischen Schrift: Variétés historiques Vol. III. p. 160 eine Beschreibung dieser Feierlichkeit mitgetheilt.

In Ansehung der Adventszeit war man ungewiß, indem nach Gavanti Thesaur. sacr. rit. Ed. Merati T. II. p. 820, diese Zeit eben sowohl der Freude, als der Trauer gewidmet seyn konnte. Dagegen verordnete wenigstens für Spanien das Conc. Toletanum IV. c. 10., daß am 1. Januar das Halleluja propter errorem gentilitatis unterbleiben müsse, was mit der uralten Sitte, das Neujahr als Tag der Trauer (wegen Aberglaubens und Götzendienstes) zu begehen, sehr genau zusammenhängt.

Das Halleluja hat die protestantische Kirche in ihren Agenden auch beibehalten, und zwar in Collecten, Responsorien, so wie in mehrern Kirchenliedern. Der Verfasser hat es in den meisten neuen Agenden wieder gefunden, auch in der preußischen. Nur die sächsische Agende von 1812 hat es vertauscht mit dem: „Gelobt sei Gott!“ welche Veränderung jedoch für den Gesang nicht vortheilhaft zu nennen ist. Auch in der alten Liturgie der englischen Kirche war dasselbe, doch hat man späterhin die Uebersetzung: Praise ye the Lord! mit dem Responsorio: The Lord's name be praised! eingeführt. S. Bingh. Orig. l. XIV. c. 2. §. 4. — Es giebt übrigens in der protestantischen Kirche keine allgemeine Regel, zu welcher Zeit im Jahre das Halleluja gesungen oder nicht gesungen wird. Doch ist es im Allgemeinen Sitte,

sich hier an die römische Kirche anzuschließen. Während der Passionszeit und bei Begräbnissen, so wie an den Bußtagen, schweigt bei den Collecten und Intonationen das Halleluja. Dagegen kommt in mehrern alten Osterliedern außer Halleluja, auch *κύριε ἐλέησον* vor. Vgl. Wernsdorf l. l. p. 30.

Nach mehrern Zeugnissen der Alten war Halleluja auch außer dem Gottesdienste ein vielgebrauchter froher Ausruf. Schon das gehört hierher, was Sozom. hist. eccles. l. VII. c. 19. von der bei den Römern gebräuchlichen Beschwörungsformel: „So wahr ich das „Halleluja zu hören und zu singen hoffe!“ berichtet. — Ferner, was Hieronymus (Epist. 27.) von der Sitte erzählt, den Kindern in der Wiege das süßtönende Halleluja vorzusingen und sie zur Aussprache desselben zu gewöhnen. Derselbe (Epist. 18. ad Marcellum) meldet, daß das Landvolk um Bethlehem herum fromm und froh sei. Er sagt unter andern: In Christi villa tota rusticitas est. Extra Psalmos silentium est. Quocunque te verteris, arator stivam tenens Halleluja decantat. Sudans messor Psalmis se avocat; et curva attondens vites falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia, hae, ut vulgo dicitur, amatoriae cantiones. Endlich tönte das Halleluja aus dem Munde der Schiffer. Hiervon sagt Sidonius Apollinaris Epist. l. II. ep. 10:

> Curvorum hinc chorus helciariorum,
> Responsantibus Halleluja ripis;
> Ad Christum levat amnicum celeusma.
> Sic, sic psallite nauta et viator.

Daß endlich Halleluja auch im Kriege als Feldgeschrei, Schlachtruf und Losungswort gebraucht wurde (wie bei den Türken Allah) hat Polydor. Vergilius (de rer. invent. l. III.) angeführt und Wernsdorf p. 21 durch mehrere Zeugnisse bestätigt. Vergl. Dissertatione sopra l'origine, significato, uso e morali ammaestramenti par la divota recita dell Alleluja. Velitris 1749. — E. F. Wernsdorf de formula veteris ecclesiae psalmodica Hallelujah. Viteb. 1763. 4. — Bingh. Orig. Vol. III. p. 288. Vol. VI. p. 42 seqq.

III.

H o s i a n n a!

Wenn gleich einige Kirchenlehrer diesen Ausruf richtig deuten; so kann man doch mit Recht behaupten, daß die ganze alte und neue Kirche, indem sie ihn als einen Sieges- und Freudenruf erklärt, mit Halleluja für gleichbedeutend hält, und in die Doxologie aufnimmt, gegen den richtigen Sprachgebrauch verstößt und dem Worte eine Bedeutung unterlegt, welche es ursprünglich nicht hat. Es ist mehr eine Bittformel um Schutz und Heil, als ein Sieges- und Freudenruf.

Das Wort: הוֹשִׁיעָה־נָּא kommt im A. T. nur einmal vor, und zwar Ps. 118, 25, wo es die LXX. durch *ὦ κύριε σῶσον δή* (nach Luther: Herr, hilf!) übersetzt hat. Es ist aber bemerkenswerth, daß dieser Psalm den Beschluß von dem großen Hallel macht, und daher ist der Gebrauch dieser Formel in den Stellen Mt. 21, 9. 15. Mrc.

11, 9—10. Jo. 12, 13., wo von dem feierlichen Einzuge Christi in Jerusalem die Rede ist, am natürlichsten zu erklären. Uebrigens wird hier nicht, wie gewöhnlich, die alexandrinische Uebersetzung, sondern der Originaltext (nach der üblichen Aussprache) *ὡσαννά*, wozu der Beisatz *ἐν ὑψίστοις* kommt, angeführt. Daß es aber Citat aus jener Stelle und nicht ein syrischer oder arabischer Ausdruck sei, beweisen die beigefügten Worte: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Hieraus folgern Hieronymus, Augustinus u. a., daß dieser Ausdruck überall in seiner Originalsprache und in keiner Uebersetzung gebraucht werden müsse. Die Lateiner führen es stets Osanna, seltener Osianna an, obgleich Hieronymus (Epist. 145. ad Damas.) zeigte, daß es nach dem hebräischen richtiger (Hoschiah-na) heißen müsse. Der einfachste Erklärungsgrund für den Gebrauch des hebräischen Ausdrucks liegt wohl in der Feier des Laubhüttenfestes bei den Juden nach 3 Mos. 23, 39—42.

Origenes, Hieronymus, Theophylakt, erklären das Wort richtig durch salvum fac, obsecro, salutem praesta. Aber Suidas vertheidigt die entgegengesetzte Meinung; denn Lex. T. II. p. 768. ed. Kust. heißt es: *ὡσαννά δόξαν σημαίνει*, welches aber Wernsdorf in der unten anzuführenden Abhandlung p. 8, welche wir nachlesen konnten, widerlegt.

Die älteste Spur von dieser Formel in der christlichen Kirche kommt Euseb. hist. eccles. l. VII. c. 23. vor, wo aus Hegesippus der Märtyrertod des Jacobus berichtet wird. Hier heißt es: *πολλῶν δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου λεγόντων· Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ* u. s. w., wobei es jedoch zweifelhaft bleibt, ob dieser Zuruf auf Christus oder Jacobus zu beziehen sei. — Der erste liturgische Gebrauch ist Constitut. apost. l. 8. c. 13. p. 409 ed. Cotel., wo man es in Verbindung mit der großen Doxologie gesetzt findet. Eben so ist es auch in der Liturgia S. Chrysostomi, in Goari Eucholog. Gr. p. 76 und 135, wo sich Goar der Benennung hymnus triumphalis bedient. Dasselbe geschieht auch in den abendländischen Liturgien. Es wird fast ohne Ausnahme für eine Doxologia, gratiarum actio u. s. w. und nicht für ein Bittgebet gehalten. Die Feier des Palmfestes (*βαΐων*), welches vorzugsweise Festum Hosiannae hieß, scheint am meisten dazu beigetragen zu haben, das Wort als eine ovatio und laeta acclamatio zu gebrauchen. — Einer, jedoch nicht allgemein gebilligten Sitte, wo das Volk seinen Bischöfen das Hosianna zurief, haben wir im Artikel Bischöfe ꝛc. 1r Bd. d. Handbch. p. 240 erwähnt.

Auch in mehrern Kirchenliedern der Protestanten kommt Hosianna als Gruß- und Freudenformel vor, z. B. in Benj. Schmolke's Liede: Hosianna David's Sohn! ꝛc. Ferner in dem Liede: Wachet auf ruft uns die Stimme; und: Wie schön leuchtet der Morgenstern u. s. w. S. Schamelii Lieder-Commentar p. 124. — Recht brauchbar zur Erläuterung dieser liturgischen Formel ist die kleine Abhandlung von Wernsdorf de prece Hosianna in Liturg. graeca et latina. Viteb. 1765. 4.

IV.

Kyrie eleison.

Merkwürdig ist es, daß diese Formel schon bei Profanscribenten vorkommt. Nach Epicteti Enchirid. l. II. c. 7. sagte bereits Arrianus, der Priester der Ceres und Proserpina: Τὸν θεὸν ἐπικαλούμενοι δεόμεθα αὐτοῦ· κύριε ἐλέησον, ἐπίτρεψόν μοι ἐξελθεῖν. Auch Virgil. Aen. XII. v. 777. heißt es:

Faune, precor, miserere mei!

wo dieses miserere mei völlig im christlich kirchlichen Sinne genommen ist. Indessen bedarf es des Umwegs nicht, diese Formel aus dem Heidenthume abzuleiten, indem der Sprachgebrauch des A. und N. T. weit näher zum Ziele führt. Im A. T. kommt die Bittformel: חָנֵּנִי אֱלֹהִים ἐλέησόν με ὁ θεὸς, sehr häufig vor, besonders in den Psalmen, theils in Beziehung auf Sündenvergebung, theils um Abwendung allgemeiner Noth. Man vergl. Ps. 51, 1. 123, 3. u. a. — Auch im N. T. ist das ἐλέησόν με, κύριε υἱὲ Δαβὶδ und ἐλέησον ἡμᾶς der gewöhnliche Zuruf, womit sich die Leidenden an Jesus wenden. S. Mt. 15, 22. 9, 27. 20, 30. u. a. Auch dieser Sprachgebrauch ging um so mehr in die christliche Kirche über, da ja die vorzüglichste Absicht des Cultus dahin ging, dem Menschen Vergebung der Sünden und Gottes Gnade zu erflehen.

Um das Alter dieser Formel zu beweisen, bedarf es nicht der schwach beglaubigten Erzählung bei Nicephor. hist. eccles. l. XIV. c. 46., nach welcher in Folge eines Wunders bei dem großen Erdbeben zu Constantinopel unter der Regierung Theodosius des Jüngern der kirchliche Gebrauch des Trisagion und des κύριε ἐλήεσον vom Bischofe Proclus für Constantinopel und sodann vom Kaiser fürs ganze Reich verordnet worden. Beide Formeln waren weit früher im kirchlichen Gebrauche, und befinden sich schon in der Liturgie des Jacobus und in den apostolischen Constitutionen.

Nach Augustin Epist. 178. beteten nicht nur die Syrer, Armenier und andere Orientalen, sondern auch die zum Christenthume bekehrten Gothen das Miserere domini in ihrer eigenen Sprache. Dennoch ist es zur Regel geworden, auch diese gottesdienstliche Formel in der griechischen Sprache beizubehalten. Als Grund hiervon findet man nach Bona rer. liturgic. l. II. c. 4. und in Gavanti thesaur. sacr. rit. T. I. p. 80. ed. Merati Folgendes angegeben: Non est autem mirum, si graeco nec non hebraeo idiomate utatur Latina Ecclesia in sacris mysteriis peragendis, sicut facit proferendo has voces hebraicas: A m e n, H a l l e l u j a, S a b a o t h, H o s a n n a: id enim ita institutum est, ut ostendatur, u n a m e s s e e c c l e s i a m, quae ex Hebraeis et Graecis primum, deinde ex Latinis coadunata est; vel quia mysteria nostrae fidei et sacra liturgia, tribus hisce linguis ab Apostolis eorumque immediatis successoribus conscripta, vel saltem celebrata fuerit; quae quidem linguae in titulo Crucis quemadmodum consecratae sunt, et sicut cruentum Christi sacrificium hisce principalioribus linguis omnibus nationibus fuit manifestatum: ita congruum omnino est, ut etiam in ejusdem salvatoris

sacrificio incruento celebrando, easdem tres principaliores linguas adhibeat Ecclesia.

Schon das Conc. Vasense oder Vasionense in Gallien a. 492. Can. 3. verordnete: Quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas Orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut kyrie eleison frequentius cum grandi effectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad Matutinas et ad Missas et ad Vesperas Deo propitio intromittatur. Daher ist es ganz irrig, daß erst Gregor der Große das Kyrie eleison von den Griechen entlehnt habe. Schon dem Bischofe Sylvester, dem Zeitgenossen Constantin des Großen, ist dieses zuzuschreiben.

Die Veränderungen, welche Gregor der Große vornahm, bestanden nach seiner eigenen Erklärung Epistol. l. VII. ep. 12. l. II. 63. darin, daß er ein neunfaches (novies) Kyrie, von den Priestern angestimmt und von dem Volke beantwortet, einführte, nämlich: 1) das einfache Kyrie; 2) Kyrie eleison; 3) Christe eleison. — Er selbst giebt die Verschiedenheit von den Griechen so an, daß bei diesen Priester und Volk zugleich das Kyrie eleison anstimmten und Christe eleison gar nicht brauchten. Das Letztere geschah darum nicht, weil die Meinung war, daß alle Gebete an Gott den Vater gerichtet werden müßten. Gregor aber bezweckte mit dieser Einrichtung, daß man das Kyrie nicht blos auf alle drei Personen, sondern das Christe eleison vorzugsweise auf die zweite Person beziehe. Offenbar steht die *ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου* bei den Griechen hiermit in Verbindung.

Die Protestanten haben den letzten Punkt mit der römischen Kirche gemein. Hierüber bemerkt Calvoer rit. Thes. I. p. 466: Apud Pontificios ter tantum Christe, sexies Kyrie, apud nos autem bis Kyrie, una vice Christe dicitur, et hoc quidem procul dubio fit apud nos ob trinum personarum numerum in divinitate. Man sieht hieraus, daß man bei diesen Formeln überall etwas Bedeutungsvolles suchte. Vergl. im Allgemeinen Ch. Gf. Grabener stricturae histor. de formula Kyrie eleison. Dresdae 1744. 4.

V.

Gloria.

Gloria in excelsis Deo!

Ob wir gleich im Artikel Doxologie über diese Verherrlichungsformeln das Nöthige erinnert haben, so fügen wir doch hier noch Einiges bei, was spätern Ursprungs ist und sich mehr auf die lutherische Kirche bezieht.

Luther behielt noch in der deutschen Messe 1526 für die hohen Feste die lateinischen Collecten und Gesänge bei. Seckendorf in seiner Histor. Lutheran. l. II. p. 53 sagt darüber Folgendes: Lutherus non putat, linguam latinam penitus esse abolendam, sed tempore quodam et loco servari posse, ut et Vitebergae eo usque factum sit, et ut fieri possit, liberum maneat. — Man glaubte davon auch in

späterer Zeit noch eine Spur erhalten zu müssen. Und diese blieb in der noch bis auf den heutigen Tag in manchen Gegenden Deutschlands an den drei Hauptfesten gebräuchliche Intonation:

Gloria in excelsis Deo!

worauf Chor und Gemeinde mit: et in terra pax antworten. Dieß ist noch im Königreiche Sachsen gebräuchlich. Doch wird das lateinische responsum: et in terra pax, nicht beigefügt, sondern es beginnt dann sogleich der bekannte Kirchengesang: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr!" In Leipzig wird das Gloria in excelsis Deo! noch öfterer, und zwar bei den großen Kirchenmusiken, die unter dem Namen der Missen bekannt sind, gesungen. Doch ist in der Agende die deutsche Uebersetzung vorgeschrieben: „Ehre sei Gott in der Höhe!" die aber an Euphonie der lateinischen Intonation nachsteht. — Die darauf folgende Uebersetzung der ganzen Doxologie rührt von Joh. Spangenberg her, welcher auf Luthers Rath eine Sammlung lateinischer und deutscher Kirchengesänge unter folgendem Titel herausgab: Cantiones ecclesiasticae latinae et theotiscae festis et dominicis diebus praelegendae et cantandae, additis ear. musicis modis. Magdeb. 1545.

Man glaubte in der evangelischen Kirche diesen Gesang um so mehr beibehalten zu müssen, da er das Ansehen der alten Kirche in einem so hohen Grade für sich hat. Kurz und treffend hierüber ist das von Wernsdorf Bemerkte: Liturgia Lutherana servans exemplum antiquae et purioris ecclesiae. Exercit. I. Viteb. 1780 p. 9—10: „Doxologia major, Gloria in excelsis Deo, qui est hymnus ange-„licus, Graecorumque matutinus, quem hymnum constitut. Apost. „l. VII. c. 47. jubent diebus dominicis et festis μελωδικῶς can-„tari, quem omnium hymnorum, qui cani soleant, in coetibus „Christianorum publicis antiquissimum esse Thomas Smithius (Mis-„cellan. Lond. 1686 p. 136) adfirmat, sub initium sacror. publi-„cor. obtinuit, si non prius, at jam Sec. IV. Eum hymnum post „emendata per D. Lutherum sacra quum Jo. Spangenbergius trans-„tulerit in linguam vernaculam, quidni ab eo cantu ordiatur cul-„tum divinum Ecclesia Lutherana, quae ad exemplum illius anti-„quae et purae composita est?" Nach der allgemeinen Tradition hat schon der römische Bischof Telesphorus (gegen das Jahre 126) das vollständige Gloria für das sacrificium missae angeordnet.

Allein Cardinal Bona (rer. liturg. II. c. 4.) hat gezeigt, daß dieß nur von dem einfachen Gloria, d. h. blos von den evangelischen Worten, so wie blos von der Weihnachtsvigilie zu verstehen sei. Dagegen ist nach Alcuin, Durandus, Amalarius u. a. gewiß, daß Papst Symmachus im Anfange des 6. Jahrhunderts das Gloria für alle Sonn- und Festtage (mit Ausnahme des Advents, des Festi Innocentium und der Zeit von Septuagesima bis Ostern) bestimmte. Und diese Bestimmung ist auch geblieben, nur mit dem Unterschiede, daß man auch in der Septimana magna, am Gründonnerstage und in der Missa Sabbati magni (quia proxima est resurrectio salvatoris et quia pax data est renatis fonte baptismatis) das Gloria brauchte.

Daß schon im 7. Jahrhunderte das vollständige Gloria vorhanden war, zugleich aber auch als eine spätere Erweiterung betrachtet

wurde, ersieht man am deutlichsten aus dem Concil. Toletan. IV. (a. 633), wo es heißt: Reliqua, quae sequuntur post verba Angelorum ecclesiasticos doctores composuisse, quicunque illi fuerint. Nach Meratus (ad Gavanti Thesaur. T. I. p. 81) hat Gregor der Große in Ansehung der Geistlichen die Beschränkung eintreten lassen, daß der Bischof blos den Gottesdienst mit den Worten eröffnen durfte: Gloria in excelsis Deo! den Presbytern aber dieß nur an gewissen festlichen Tagen gestattet war.

Augusti l. l. p. 225 zeigt, daß etwas Aehnliches auch in die protestantische Kirche übergegangen sei und verbindet damit eine für die Kirchlichkeit unsrer Tage sehr niederschlagende Anekdote. „In den sächsischen Herzogthümern," sagt er, „mußte der General-Superintendent, „welcher sonst von allen liturgischen Funktionen, welche man unter der „Benennung des Diaconirens zusammenfaßt, eximirt ist, an den drei „hohen Festen den Hauptgottesdienst am ersten Feiertage mit dem Gloria in excelsis Deo! feierlich eröffnen. Ich selbst erinnere mich aus „meiner Jugend, daß der General-Superintendent Stölzel zu Gotha „das Gloria mit seiner schönen Tenorstimme auf eine höchst anziehende „Art anstimmte. Sein Nachfolger, Koppe, schaffte diese Sitte ab, „wahrscheinlich hauptsächlich deswegen, weil er durchaus nicht singen „konnte. — Das Volk war damals mit dieser Veränderung sehr un„zufrieden, hat sich aber in der Folge um so eher daran gewöhnt, da „bald nachher die Periode eintrat, wo der Zeitgeist auch hier so mäch„tig wirkte, daß man in einer Amtskirche oft nicht so viele Zuhörer fand, „als sonst in den Wochenkirchen und Betstunden, und daß letztere so„gar geraume Zeit eingestellt werden mußten." Man vergleiche hier die im Artikel Doxologie angeführten Monographien, und besonders die bereits genannte Schrift von Wernsdorf: Liturgia Lutherana servans exemplum antiquae et purioris ecclesiae etc.

VI.

Ueber die Grußformeln: Dominus vobiscum! und Pax vobis!

Daß diese Formel ein hohes Alterthum für sich habe, und daß sich ihr Ursprung aus Stellen des A. und N. T. nachweisen läßt, findet man gut erörtert in Walchs Abhandl. de formulis salutandi apostolicis in s. Miscellan. Sacr. p. 445 seqq. Sie ging früh in den Kultus der Christen über. Aus einer Stelle der ersten Synode zu Braga in Portugal im Jahre 561 lernt man nicht nur, daß diese Formel von jeher in Uebung müsse gewesen seyn, sondern daß auch ein gewisser Mißbrauch derselben gerügt wird. Placuit, heißt es daselbst can. 21. ut non aliter episcopi et aliter presbyteri, populum, sed uno modo salutent, dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo! Sicut et ab ipsis apostolis traditum, omnis retinet Oriens et non, sicut Priscilliana pravitas, immutavit.

Die Verschiedenheit der orientalischen und occidentalischen Kirche besteht darin, daß im Oriente stets die Formel: Pax omnibus! (εἰρήνη πᾶσι) und nie Dominus vobiscum! (ὁ Κύριος μεθ' ὑμῶν) hergesagt

wird. — Zur Zeit, wo die disciplina arcani in ihrer ganzen Strenge bestand, gehörte das pax vobiscum nur für die Fideles und wurde nicht nur den Büßenden und Excommunicirten, sondern auch den Katechumenen verweigert. Und zwar galt dieß nicht blos im Oriente, sondern auch im Occidente. Es wird stets darauf ein großes Gewicht gelegt, wie dieß die Ausdrücke pacem dare, tribuere, offerre, accipere, expetere u. s. w. lehren. — Daher tadelt es Tertullian (de praescript. Haeret. c. 41.) an den Häretikern so bitter: pacem quoque passim cum omnibus miscent. Er meint hier offenbar den Segenswunsch: Pax vobiscum.

Als in der lateinischen Kirche die Missa Catechumenorum und Fidelium combinirt wurde, machte man in manchen Gegenden den Unterschied, daß der Bischof die Formel: Pax vobis! der Presbyter aber: Dominus vobiscum! brauchte. Gegen diesen Unterschied war die schon erwähnte bracarnesische Bestimmung gerichtet. Daß früher auch das Pax vobis gebräuchlich war, erhellt aus Ambros. de dignitate Sacerd. c. 5, 2. Optat. Milevit. de schismat. Donat. l. 3. Der Letztere sagt: Non potuistis praetermittere, quod legitimum est, utique dixistis Pax vobiscum! Quid salutas, de quo non habes. Quid nominas, quod exterminasti? Salutas de pace, qui non amas. — Es ist auch nach jenem Synodalbeschlusse beibehalten worden, jedoch so, daß man demselben durch einen Mittelweg Gnüge zu leisten suchte. Hierüber heißt es in Gavanti Thes. sacr. rit. Tom. I. p. 77 folgendermaßen: Pontifex, vel Episcopus, ut mox innuimus, in Ecclesia occidentali, cum populum salutat prima vice, ante primam orationem non dicit: D o m i n u s v o b i s c u m! sed p a x v o b i s, quia Christus his verbis locutus est ad discipulos post suam resurrectionem, cujus typum gerunt Pontifex et Episcopus. Verum, ut postea demonstret episcopus, se esse de numero caeterorum sacerdotum, dicit, ut alii sacerdotes: D o m i n u s v o b i s c u m! cum alias populum salutat: ita Innocentius III. l. 2. de mysteriis missae c. 42. et hic ritus est conformis Canoni superius allegati Concilii I. Bracarensis.

Ueber den Gebrauch der Formel in der lutherischen Kirche bemerkt Calvoer rit. eccles. Tom. I. p. 470—71. — In nostris ecclesiis tum sacerdos, tum diaconus salutant populum formula a Latinis mutuo sumta: Dominus vobiscum! — Haud concinne proinde Nostrates ad sacerdotis salutationem respondere solent: Und mit s e i n e m Geiste! quia: Und mit deinem Geiste! Vergl. Joh. Fr. Mayer de sacerdotum formula salutandi: Dominus vobiscum! Gryphiswald. 1703. 4. — J. G. Purmann Expos. formulae: Pax vobiscum. Francof. 1799. 4.

VII.

Ueber die Ermahnungssprüche: Oremus! et sursum corda!

Der Ausruf: Oremus (δεηθῶμεν), welcher nach den Constitutionen der Apostel in der Regel von den Diaconen geschah, hatte seine besondere Bedeutung zur Zeit der Arkandisciplin, wo es nicht nur verschiedene Classen der Betenden (Catechumenen, Energumenen, Büßende,

Gläubige), sondern auch verschiedene Arten des Gebets (das stille Gebet προσευχὴ διὰ σιωπῆς und das laute Gebet, εὐχὴ προσφωνήσεως oder προσφώνησις) gab. Es erfolgte auf diesen Ruf gewöhnlich der andere, gleichfalls von den Diaconen oder Subdiaconen: Flectamus genua! und zuletzt nach Beendigung des Gebets der Aufruf: Levate. In dem commumicativen Oremus! oder in der Imperativformel Orate, impensius adhuc orate! u. s. w. lag die Erlaubniß und Aufforderung zum Gebete für die verschiedenen Classen der Betenden; und dieß nannte die alte Kirche dare orationem und attendere ad preces (von dem Zurufe attendamus!). Die Alten hatten dafür eine Menge abwechselnder und gleichbedeutender Formeln, wie wir aus den Constitutionen der Apostel, aus Chrysostomus und aus den spätern Euchologien ersehen. — In den spätern Zeiten, wo diese verschiedenen Verhältnisse nicht mehr so genau beobachtet wurden, behielt man dennoch den alten Aufruf bei, theils zur Erinnerung an die ehemalige Form des Gottesdienstes, theils zur Erweckung und Belebung der Andacht. Vorzugsweise blieb es dabei bei den Collecten und bei der Feier des Abendmahls. Und auch hierin hat die lutherische Kirche durch ihr: Laßt uns beten! (ob dieß gleich in der Regel mehr gesungen als gesprochen wird) ihre Anhänglichkeit an die alten Kirchengebräuche bewährt. Eine interessante Bemerkung hat darüber Calvör (rit. eccles. I. p. 472) gemacht.

Mit diesem Oremus ist der Aufruf: Sursum corda! mit der Antwort: Habemus ad Dominum! in jeder Hinsicht nahe verwandt. Viel Belehrendes über diese Formel nach ihrem Alter und ihrem Gebrauche findet man in der Kürze bei Bingh. Vol. VI. p. 309 in dem §. 8. überschrieben: de usitata praefatione: Sursum corda, ob er gleich die übrigen liturgischen Formeln nur kurz erwähnt. Diese Formel war übrigens in der griechischen wie in der lateinischen Kirche. Schon in den Constitut. Apost. l. VIII. c. 12. p. 403 ed. Cotel. heißt es: *Καὶ ὁ ἀρχιερεὺς· ἄνω τὸν νοῦν* etc., und zwar ist hier von der Abendmahlsfeier die Rede.

Nach der gewöhnlichen Meinung gilt Cyprian für den Urheber derselben; und dieß ist in sofern richtig, als er der älteste Schriftsteller ist, welcher dieser Formel und zwar beim allgemeinen Gebete erwähnt. Aber die Art und Weise, wie er davon spricht, zeigt, daß es nicht ein von ihm eingeführter, sondern schon längst bekannter Gebrauch seyn kann. Vergl. de oratione Dom. Opp. Th. I. p. 384 ed. Oberth.

Beim Cyrillus Hierosol. Cateches. mystag. V. §. 4. kommt folgende Erklärung vor; hierauf ruft der Priester: „Die Herzen in die „Höhe (ἄνω τὰς καρδίας) denn in dieser furchtbar=feierlichen (φρικωδηστάτην) Stunde soll man wahrhaftig das Herz zu Gott und nicht „unterwärts (κάτω) zur Erde und zu irdischen Geschäften gerichtet haben. Es ist also eben so viel, als wenn der Priester beföhle, daß „Jedermann während dieser Stunde, die Sorgen des Lebens ablegen, „und das Herz gen Himmel zum barmherzigen Gott gerichtet haben „sollte. Dann antwortet ihr: Wir haben sie auf den Herrn gerichtet! „(ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον) und gebt zu diesem Befehle eure Beistimmung. Es sei also Niemand in dem Falle, daß er zwar mit dem „Munde sage: Wir haben sie auf den Herrn gerichtet! seine Seele

„aber mit irdischen Dingen beschäftige. An Gott denken sollen wir „zwar immer, weil dieß aber der menschlichen Schwachheit unmöglich „fällt, so soll man es wenigstens in dieser Stunde mit vorzüglichem „Fleiße thun. Auf ähnliche Art erklären sich auch Chrysostomus, Theo„phylact, Augustin."

In der spätern Zeit hat der Gebrauch dieser Formel mancherlei Streit verursacht. In einer gelehrten Abhandlung von A. Rechenberg (de formula veteris eccles. excitatoria ad devotionem: **Sursum corda!** dissert. theolog. Lips. 1704. §. 26 seqq.) wird gezeigt, daß diese Formel im Mittelalter hauptsächlich zur Unterstützung der Transsubstantiationslehre dienen mußte. — Ferner wird in derselben Abhandlung von Rechenberg §. 32. gezeigt, daß Calvin (Institut. christ. rel. l. IV. c. 36.) jener ganz richtig die Lehre der katholischen Kirche von einer *μετουσία* verwerfe, aber ohne Grund aus unsrer Formel gegen die von Luther gelehrte *παρουσία* argumentire. Es scheint darum, daß die Formel sursum corda! theils wegen der römisch-katholischen, theils wegen der reformirten Kirche nicht in die lutherische Liturgie aufgenommen worden sei. In den Präfationen aber der ältern lutherischen Kirchenagenden, die auf das Vaterunser und die Einsetzungsworte einleiten, findet man gewöhnlich die Worte: daß ihr eure Herzen zu Gott erhebt! — In der Liturgie der englischen Kirche aber ist in der Ausgabe, London 1670 ausdrücklich vorgeschrieben: ut presbyter ante communionem sacram recitet: Sursum corda! Populus respondeat: Elevamus ad Dominum! Vergl. außer der Abhandlung von Rechenberg auch noch die Monographie von Barthol. Botsack de formula liturgic. Sursum corda! Dissert. 1—3. Havniae 1696.

Der mosaischen Segensformel, welche in der lutherischen Liturgie ein besonderes Ansehen erlangt hat, haben wir bereits ausführlicher im zweiten Theile dieses Handbuchs im Artikel Fluch und Segen p. 113 f. und p. 141 gedacht.

15.

Liturgische Schriften

in der ältern, wie in der neuern christlichen Kirche.

I. Einleitende Bemerkungen, den Sprachgebrauch von Kirchen- und liturgischen Büchern betreffend. II. Liturgische Bücher im engern Sinne, d. h. zum gottesdienstlichen Gebrauche erforderliche Bücher in der griechisch-katholischen, III. in der römisch-katholischen, IV. in der protestantischen Kirche. V. Anhang, Nachrichten enthaltend über die frühern, aber bald außer Gebrauch gekommenen kirchlichen Diptychen.

Literatur. Die im Artikel Liturgie aufgeführten Schriften besprechen großentheils auch die liturgischen Bücher. Man vergleiche besonders die Schriften von Pfaff, Sibbern, Leo Allatius und Cave. Ferner führen wir noch an für die griechische Kirche: Nachricht von einigen zu Venedig gedruckten griechischen Kirchenbüchern in den deutschen Actis Eruditorum Vol. 3. P. 26. p. 119—123. Für die römische Kirche: Chr. Gf. Hoffmann diss. de libris caerémoniarum et rituum ecclesiae et curiae romanae, illorumque usu et auctoritate, nec non utilitate ex illorum lectione capienda, vor dem zweiten Theile seiner Nova Collectio scriptorum ac monumentorum. Lips. 1733. 4. p. 1—40. Für die protestantische Kirche: J. And. Schmid diss. hist.-theol. de Agendis s. ordinationibus ecclesiasticis, cum apparatu Agendorum. Helmst. 1718. 4. — J. Erdm. Bieck observatio de Agendis ecclesiasticis, et in specie de Agendis ecclesiasticis Mansfeldensib. in den Miscellan. Lipsiens. Tom. 8. p. 35—57. — Die Monographien über einzelne liturgische Bücher, als Menäen, Menologien, Diptychen u. a. sind in der Abhandlung selbst aufgeführt. — In den allgemeinern kirchl.-archäol. und kirchenrechtlichen Schriften wird unser Gegenstand nur selten und dürftig berücksichtigt. Nur Augusti Denkwürdigkk. Thl. 12. p. 280 ff. und Binterim Denkwürdigkk. Bd. 4. Thl. 1. p. 221 ff. dürften besonders anzuführen sein.

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Sowohl der Ausdruck Kirchen- als auch der Ausdruck liturgische Bücher haben eine weitere und eine engere Bedeutung. Man versteht im weitern Sinne unter Kirchenbüchern (libri ecclesiastici)

a) alle zu einer Kirchenbibliothek gehörige Bücher,
b) alle im Kirchenarchive aufbewahrten Schriften.

a) Wir haben schon im Artikel Kirchengebäude p. 380 gezeigt, ß bereits früh in den Kirchen sich Gebäude befanden, in welchen zum heil sehr ansehnliche Bibliotheken aufgestellt waren. Wir bemerken ißer dem dort Gesagten hier noch Folgendes: Als das Vorbild sol- er Büchersammlungen ist die Tempelbibliothek zu Jerusalem zu be- ıchten, welche zuerst Nehemias anlegte, 2 Maccab. 2, 13. Joseph. bello jud. l. VII. c. 5. — Auch bei den heidnischen Tempeln aren zuweilen Bibliotheken und Archive, z. B. im Belustempel zu abylon u. a., obgleich diese bei den Christen schwerlich Nachahmung funden hätten. — Bei kleinern und ärmern Gemeinden war der ücherorrath natürlich sehr gering und bestand oft blos in den liturgischen er Officialbüchern, wozu auch die heilige Schrift, von welcher wir weilen die Benennung Bibliotheca divina finden, gerechnet wurde. ie größern Bibliotheken aber enthielten nicht nur liturgische und theo- gische Schriften, sondern auch andere ausgezeichnete wissenschaftliche Werke, und es ist namentlich die griechische und römische classische teratur, welche den Kirchen- und Klosterbibliotheken ihre Erhaltung ıd Beförderung zu verdanken hat.

Einer vom Bischofe Alexander zu Jerusalem angelegten Bibliothek wähnt Euseb. h. e. lib. VI. c. 20., welcher dieselbe eben so, wie s Archiv zu Edessa (ἀρχεῖον oder γραμματοφυλακεῖον Euseb. h. e. c. 13.) benutzt zu haben versichert. Die wegen ihrer Größe und chicksale berühmte alexandrinische Bibliothek kann keine christliche oder chliche genannt werden, obgleich sie den Lehrern und Schülern der hola catechetica treffliche Dienste geleistet hat. Dasselbe gilt von r Bibliothek zu Cäsarea, welche besonders durch das darin niederge- gte hexaplarische Werk des Origenes berühmt, und bei den Verhee- ngen der Araber ein Raub der Flammen wurde.

Die vom Kaiser Constantin dem Großen zu Constantinopel ange- gte Kirchenbibliothek enthielt im Jahre 477, wo sie verbrannte, 0,000 Rollen oder Bände, Zonarae Annales lib. XIV. p. 52. as erste Beispiel einer Kirchenbibliothek zu Rom findet man erst im Jahrhundert zwischen 461 und 68, wo der Bischof Hilarius eine solche dem Baptisterio der Laterankirche anlegte. Daß Gregorius der Große e palatinische (nach Andern die capitolinische) Bibliothek habe verbren- n lassen, wie Johannes Saresburiensis zuerst behauptet, ist zweifel- ft. (Schröckh's KG. Thl. 6. p. 59. 60); aber ein Beförderer der issischen Gelehrsamkeit war der Scholarum patronus auf keinen Fall. aß es aber zu seiner Zeit um die theologische und patristische Literatur Rom mißlich ausgesehen haben müsse, läßt sich schon daraus ab- hmen, daß Gregor kein vollständiges Exemplar von den Werken des ısebius und Irenäus auftreiben konnte. Er schreibt Epistolar. lib. I. ep. 29. Opp. Tom. IV. p. 239 ed. Antwerp. 1615 an den Bi- of Eulogius von Alexandrien: Praeter illa, quae in ejusdem ısebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur, nulla in chivo hujus eccles. vel romanae urbis Bibliothecis esse cognovi, si pauca quaedam in unius codicis volumine collecta. Aber auch ch im Jahre 757 waren die römischen Bibliotheken sehr unvollkom-

men, wie aus einem Sendschreiben des Papstes Paulus I. erhellt. — Die berühmte vatikanische Bibliothek ist erst in spätern Zeiten seit dem 15. Jahrhundert hauptsächlich durch Papst Nicolaus V., Sixtus IV. und Leo X. aus Ankäufen, Geschenken und Spolien fast aller Länder erwachsen. — Von den von Cassiodorus, Theodorus, Cantuarus, Karl dem Großen, Alcuin u. a. angelegten Bibliotheken an Kirchen und in Klöstern handeln: Lomeier de Bibliothecis. Ed. 2. Trajecti 1680. — Struvii Bibl. hist. lit. sel. ed. Jugler. Tom. I. p. 163.

Auch in protestantischen Ländern findet man ausgezeichnete Kirchenbibliotheken, namentlich in Breslau, Ulm, Nürnberg, Hamburg, Bremen und vielen andern Städten, welche reich an guten Werken aus der Theologie, Philologie und Geschichte, so wie an alten Handschriften sind. An einigen Orten Sachsens, besonders im Herzogthume Gotha, besteht seit alten Zeiten die Verordnung und Einrichtung, daß auch bei den Landkirchen, wo es das Aerar nur immer gestattet, Bibliotheken angelegt und unterhalten werden sollen, um das Fortstudiren der Geistlichen zu befördern. Alle nun zu solchen Kirchenbibliotheken gehörige Bücher nannte man im weitern Sinne Kirchenbücher. Dahin rechnete man auch

b) die sogenannten Kirchenarchive. — Unter einem Kirchenarchive (ἀρχεῖον, Archivum, vergl. du Cange Glossar. s. h. v.), wird der Ort, wo eine Urkundensammlung aufbewahrt wird, und diese Sammlung selbst verstanden. Cfr. Fr. Rudloff de Archivor. publicor. origine, usu et auctoritate. Erford. 1616. 4. Ed. Lips. 1747. 4. — Tobias Eckardt: Schediasma de Tabulariis antiquis 1717. 4. — Jo. Car. Beheim de Archivis sive Tabulariis vet. Christianor. Altorf. 1722. 4. — Bei den Alten wird das Wort Archivum oft gleichbedeutend mit Bibliothek gebraucht, oder doch damit, wie es noch jetzt häufig der Fall ist, in Verbindung gedacht. Wie bei den Griechen, Römern und Juden die Tempel wegen ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit zur Aufbewahrung aller wichtigen Documente gebraucht wurden, so dienten auch die christlichen Kirchen aus gleicher Rücksicht zu demselben Gebrauche. Schon Kaiser Justinian und Karl der Große bestimmten die Kirchenarchive zur gesetzlichen Aufbewahrung aller wichtigen Staats- und Rechtsurkunden. Auch ist es anerkannt, daß die ältesten und wichtigsten Documente, welche wir besitzen, aus den Kirchen- und Klosterarchiven herstammen, und daß die Stadt- und Staatsarchive viel jüngern Ursprungs sind. Die später aufgekommene Registratur (Registratorium, Regesta u. a.) wird oft als gleichbedeutend genommen, obgleich zunächst die Aufbewahrung der gewöhnlichen und currenten Sachen darunter verstanden werden sollte. Daher findet man auch zuweilen Archiv und Registratur bei ein und derselben Kirche unterschieden. Letztere pflegt auch wohl Pfarrregistratur oder Repositur genannt zu werden.

Wie sich aus frühern Zeugnissen ergiebt, dienten diese Archive zur Aufbewahrung der Märtyreracten, der Circularschreiben, der literar. formatar., dimissorial. u. s. w., der Verzeichnisse von Kirchenbeamten und Geistlichen, der Exemplare der heiligen Schrift u. dergl. Man kann sich daraus den Eifer erklären, mit welchem in den letzten Christenverfolgungen die sogenannten Kirchenbücher von Seiten der heidnischen

Verfolger aufgesucht und vernichtet wurden. In einer etwas spätern Zeit, wo das Christenthum von Außen Ruhe und Sicherheit erlangte, hatten die Kirchenarchive, besonders die bischöflichen, metropolitanischen, und patriarchalischen, nicht blos in rein-kirchlichen Angelegenheiten, sondern auch in politischer und rechtlicher Beziehung eine weit größere Wichtigkeit als später, wo eine veränderte Verfassung und Einrichtung Statt fand.

Wenn man nun in der frühern kirchlichen Ausdrucksweise alle zu einer Kirchenbibliothek, zu einem Kirchenarchive gehörige Acten, Documente, Matrikeln Kirchenbücher nannte; so hat sich der Sprachgebrauch in unsern Tagen und namentlich in der protestantischen Kirche sehr verengt; denn hier versteht man unter Kirchenbüchern jetzt die Verzeichnisse von Gebornen, Confirmirten, Getrauten und Gestorbenen, die bei jeder Kirche geführt werden müssen. In der römischen Kirche, wie wir bald weiter unten sehen werden, ist liber ecclesiasticus noch immer synonym mit liber liturgic. ritualis.

Was nun den Sprachgebrauch von liber liturgicus betrifft, so ist er ebenfalls ein doppelter im weitern und im engern Sinne. Unter liturgischen Schriftstellern versteht nämlich die römische Kirche die zahlreichen Autoren, die das Rituale ihres öffentlichen Gottesdienstes geschichtlich erläutert und mystisch gedeutet haben. Wir haben im Artikel Liturgie die namhaftesten Schriftsteller dieser Gattung angeführt. Im engern Sinne jedoch versteht man **unter liturgischen Schriften diejenigen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauch erforderlich sind und die Gebete, Formeln, Bibelstellen, Antiphonien, Collecten und dergleichen enthalten.** Diese nennt man vorzugsweise libri liturgici et rituales, und sie erhalten von dem besondern Gebrauche, zu welchem sie bestimmt sind, auch verschiedene Namen. Von diesen wollen wir jetzt in der Art handeln, daß wir die heilige Schrift als liturgisches Buch für alle Kirchensysteme, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben, dann die liturgischen Bücher der griechischen, der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche berücksichtigen und in einem Anhange die Diptychen der frühern christlichen Kirche berühren, in wiefern sie besonders mit der Liturgie in Verbindung standen. Wir können freilich nur alles summarisch auffassen, da eine ausführliche Abhandlung ein besonderes größeres Werk erfordern würde.

II) Die heilige Schrift als liturgisches Buch in allen christlichen Kirchensystemen, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben. — Wir können uns hier kürzer fassen, da dieser Gegenstand von uns in einem besondern Artikel: „Heilige Schrift; ihr Gebrauch zum Vorlesen in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen," mehrseitig erörtert worden ist, weshalb wir auch auf diesen Artikel besonders zurückverweisen. Hier um der schnellen und leichten Uebersicht willen nur Folgendes noch einmal berührt.

Im weitern Sinne läßt sich der ganze Bibelcanon liber liturgicus nennen, indem ja *κανών* die bekannte Bedeutung von Index oder Catalogus librorum praelegendorum sehr oft hat. Das Conc. Laod. (a. 361) c. 59. verordnet: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης.* Vergl. Cyrilli Hieros. Ca-

Reichthum der Verzierungen, der Einbände und Decken, Cäpseln u. s. w. ausgezeichnet. Die Codices inaurati, argentei, purpurei u. a., welche in der Geschichte der Kritik und Diplomatik des Mittelalters so oft vorkommen, bezeugen sämmtlich die große Hochachtung und Ehrfurcht, womit man das Buch der Bücher, nach welchem das ganze öffentliche und Privatleben des Christen geregelt werden sollte, behandelte, und wobei man alles aufbot, was Kunst und Geschmack zu leisten vermochte. Diese prächtige Auszierung der heiligen Schrift als liber liturgicus hat sich in der römisch-katholischen und zum Theil auch, was größere Städte betrifft, in der griechischen Kirche erhalten. Jedoch ging dieser Luxus auch auf die andern liturgischen Bücher über, deren man sich, nachdem das Formelwesen und die stehenden Liturgien üblich geworden waren, bediente. Besonders gilt dieß von den Missalien in der römischen Kirche, deren Einbände oft recht eigentlich Kunstwerke sind, und deren Verzierungen mit Gold, Edelsteinen und dergleichen oft sehr theuer zu stehen kamen.

Man kann, wenn man die heilige Schrift in dieser Beziehung betrachtet, sie noch immer das vorzüglichste liturgische Buch im Cultus der verschiedenen christlichen Kirchen nennen. Die Lesestücke, die Predigttexte, die liturgischen Formeln, die längern und kürzern Gebete sind entweder wörtlich, oder dem Geiste nach, von der heiligen Schrift entlehnt, und wenn auch die Ritualbücher auf die äußere Form des Gottesdienstes berechnet sind, die in einer Kirche üblich geworden ist, so ist doch ihr Inhalt größtentheils biblisch zu nennen. Diese Ritualbücher verdanken ihr Daseyn theils dem an äußern Ceremonien reicher gewordenen Gottesdienste, theils der Unwissenheit und Bequemlichkeit der Geistlichen in den frühern Jahrhunderten, theils auch der Politik des päpstlichen Stuhls. Sie sind mehr dem Namen, als dem Inhalte nach verschieden, und sind in verschiedener Gestalt in der griechischen, wie in der römischen und in der protestantischen Kirche vorhanden. Wir gehen nun über auf die

III) liturgischen Bücher der griechisch-katholischen Kirche. — Nach Leo Allatius de libris eccles. Graec. p. 2 hat die griechische Kirche eine solche Menge von liturgischen Schriften, daß auch der fleißigste Leser sie in einem Jahre nicht durchlesen kann. Er führt 24 als die wichtigsten und gebräuchlichsten an. Mehrere haben denselben Inhalt und Titel mit geringen Veränderungen der Einrichtung. Die Evangelien- und Epistelbücher enthalten die für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Lesestücke, welche *τμήματα* heißen und von unsern Perikopen verschieden sind. Die Lectionen aus den apostolischen Briefen und der Apostelgeschichte führen den Titel *Πραξαπόστολος*, ein Ausdruck, welcher in der Kritik des N. T. häufig vorkommt. Das Lectionsbuch, *ἀναγνωστικόν*, *ἀνάγνωσις*, *ἀναγνώσματα*, enthält blos Abschnitte aus dem N. T.

Das *ψαλτήριον* enthält außer den 150 davidischen Psalmen auch noch biblische Lobgesänge, welche *ὠδαί* oder *ὕμνοι πατέρων* genannt werden. Das Ganze ist in 20 *καθίσματα* (Sessiones) eingetheilt, 19 für die Psalmen und ein *κάθισμα* für die Hymnen. Jedes *κάθισμα* hat wieder besondere *στάσεις* (stationes) zum Behufe der Vorlesungen und des katechetischen und ascetischen Gebrauchs. Von den

24 Ritualbüchern, die, wie wir eben bemerkt haben, von Leo Allatius als die wichtigsten und gebräuchlichen angeführt werden, nennen wir

1) *Τυπικόν*, entspricht dem lateinischen Ordo, ordinarium, ordinatio, regula u. s. w. Bei den Byzantinern sind *τύποι* die edicta et constitutiones Imperator., und im kirchlichen Sprachgebrauche sind es *κάνονες*. Es ist die Ordnung des Gottesdienstes durchs ganze Kirchenjahr. Simeon Thessalon. nennt es *διάταξις* (nach den apostolischen Constitutionen) und Andere bezeichnen es durch *τὸ τακτικόν*, von *τάξις*, Ordnung. Die Tradition hält den heiligen Sabas (aus dem 5. Jahrhundert) für den ersten Sammler. Auf jeden Fall hat es spätere und ähnliche Recensionen erfahren, wie das Sacramentum Gregor.

2) *Εὐχολόγιον*. Diesen Titel, welchem das lateinische Benedictionale entspricht, hat es von den Gebeten und Benedictionen, welche es zum allgemeinen liturgischen Gebrauche qualificiren. Zuerst stehen die Liturgien des Chrysostomus, des Basilius und Praesanctificator., dann folgt der Ordo administrandi sacramenta, ferner die verschiedenen Benedictionen, der Ritus, die Todten zu beerdigen, die Ehe einzusegnen. Schon aus dem angegebenen Inhalte erkennt man, daß dieß eins der wichtigsten und vorzüglichsten Ritualbücher der griechischen Kirche sei. Man hat mehrere Ausgaben des Euchologium, die, wie auch die Ritualbücher der Lateiner, in einigen Gebräuchen verschieden sind. Die beste Ausgabe, welche auch am häufigsten angeführt wird, ist jene des J. Goar, Parisiis 1647. Fol. und Venetiis 1730. Fol.

3) *Μηναῖα*, lateinisch Menaea. Dieß ist ein großes Werk, welches die officia der Heiligen nach jedem Tage des Monats mit den Legenden und Hymnen enthält und aus 12 Bänden in Folio besteht. Es fängt mit dem September, als dem Anfange des griechischen Kirchenjahres, an und endigt mit dem Monate August. Fabricius hat in den Noten zu des Leo Allatius erwähnter Abhandlung de libr. eccles. mehrere Ausgaben dieser Menäen. Eine ähnliche Bewandtniß hat es

4) mit den Menologien, welche größtentheils den lateinischen Martyrologien und Calendarien entsprechen. Sie enthalten die Feste und Heiligentage verbunden mit kurzen Notizen über das Leben der Heiligen. Doch ist das griechische Menologium von dem lateinischen Martyrologium verschieden. Man hat auch mehrere Menologien, die entweder von dem Namen ihres Verfassers oder Herausgebers genannt werden. Zwei aus dem 10. Jahrhundert bis dahin unbekannte gab im Jahre 1823 zu Bonn Dr. J. M. A. Scholz heraus. De Menologiis duor. codic. Graecor. Bibliothecae regiae Parisiensis Commentatio. Im Allgemeinen über Menäen und Menologien vergl. Zach. Grap. diss. de Menaeis et Menologiis Graecorum. Rost. 1697. 4.

5) *Ἀνθολόγιον*, Anthologium, enthält die das Jahr hindurch an den wichtigsten Herren-, Marien- und Heiligenfesten gebetet oder gesungen werden. Bei jeder Ausgabe, die meistens die Gewinnsucht veranstaltet hat, wurde dieß Buch durch Zusätze bereichert und so entstellt, daß Leo Allatius es Monstrum nennen durfte. Er drückt sein Urtheil über dieses Buch auf folgende Art aus: Liber, si verum

fatear, lucri causa excogitatus, fere enim nihil in eo est, si recentiora quaedam addita excipias, quae eradi tanquam noxia, operae pretium fuerit, quod non in Menaeis et Paracletice aliisque libris et commodius et accuratius digestum est.

6) *Πανηγυρικός* ist der Titel einer großen Sammlung von Festreden in der Absicht veranstaltet, um als Predigtbuch zum Vorlesen zu dienen, ungefähr wie das auf Karls des Großen Veranstaltung besorgte Homiliarium. Es besteht nach Leo Allatius zuweilen aus mehr als 12 Bänden und kann daher mit den Bibiothecis concionatoriis von Combefisius u. a. verglichen werden; nur mit dem Unterschiede, daß diese keinen officiellen Charakter haben, sondern literarische Privatsammlungen sind.

7) Die *Συναξάρια* waren ursprünglich Lebensbeschreibungen der Märtyrer und Bekenner, um sie der Versammlung (*σύναξις*) vorzulesen, wie die Legende. Wir haben ihrer im Artikel Legende bereits weitläuftiger gedacht. In spätern Zeiten wurden sie den Menäen einverleibt oder den Menologien als Anhang beigefügt. Für die Neu-Griechen wurden im 17. Jahrhundert zu Venedig solche abgekürzte Synaxarien besonders gedruckt.

8) Das *Παρακλητικόν* ist ein Lectionarium für alle Theile des Cultus oder ein sogenanntes Commune, welches seinen Titel von den angehängten Gebeten und Trostsprüchen (*παράκλησις*, consolatio) erhalten hat. Paracleticus tantum semper prae manu est, schreibt Leo Allatius, et omnibus diebus aliquid in eo invenitur, quod sive in Missa, sive in Vesperis, sive in Matutino, sive in aliis officiis recitatur. In den andern Büchern, welche die Propria festor. enthalten, wird oft auf den Paracleticus hingewiesen.

9) Das *Ὡρολόγιον* (Horologium) enthält die horas canonicas, sowohl die diurnas als nocturnas, zugleich aber auch besondere Gebete und Tractate, kirchliche Verordnungen und häufig auch ein Menologium. Die Lateiner haben ein ähnliches Buch, das Diurnum, Diurnale genannt; jedoch enthält das Horologium der Griechen weit mehr.

10) *Πεντηκοστάριον* ist der Titel des Officii für die Quinquagesima paschalis, d. h. die Zeit vom ersten Ostertage bis zur Pfingstoctave, wo die griechische Kirche das Fest aller Heiligen feiert. In der lateinischen Kirche ist dagegen das Officium Septimanae sanctae, d. h. vom Palmsonntage bis zum Ostersabbath gebräuchlicher.

11) *Τριώδιον* wird von Leo Allatius und du Cange erklärt: Liber ecclesiasticus, in quo officium in ecclesiis Graecorum recitari solitum a septuagesima, qua sua incipiunt jejunia, ad sabbatum sanctum continetur. Sic dicitur, quod, cum canones et hymni in solemnitates Christi, b. Virginis et aliorum S. S. novem habeant strophas, *ᾠδάς* nuncupatas, canones libro hoc comprehensi ternas *ᾠδάς*, ut plurimum non excedant. Hinc Dominica Septuagesimae interdum nude etiam dicitur *τριώδιον*.

12) Der Titel *ὀκτώηχος* (achttönig) bezeichnet ein Choral- oder Cantionalbuch und die acht Tonarten des griechischen Kirchengesanges (toni quatuor simplices et quatuor obliqui).

13) *Ὑμνάριον* oder *ὑμνολόγιον* ist oft mit *τροπά-*

ριον oder *ὀκτωῆχος* dasselbe, wird aber vorzugsweise vom Chorgebrauch verstanden.

14) Die Benennung *Κοντάκιον* (Contacium) würde dem Breviarium von *κοντός*, parvus, entsprechen, wird aber nur auf eine Sammlung kurzer Antiphonen und Hymnen für die Feste beschränkt. Doch sind die Meinungen über die eigentliche Bedeutung verschieden. Du Cange Glossar. gr. s. v. *κοντός*, und Glossar. lat. s. v. Contacium. Vergl. Fabricii Palaeogr. p. 33—34., 386.

Außerdem werden auch folgende liturgische Bücher erwähnt: *Διακονικόν*, *Εἱρμολόγιον* (*ἱρμολόγιον*), *Γεροντικόν* (*Πατερικόν*, *Κεκραγάριον*) *Παράδεισος* (pratum spirituale), *Μακαρισμάμια*, *Στιχηράρια*, *Κατανυκτικά* (libri poenitentiales), *Θησαυρός* (homiliarium), *Ἐγχειρίδιον* und viele andere, unter allerlei seltsamen und schwer zu erklärenden Titeln.

III) **Liturgische Bücher der römisch-katholischen Kirche.** — Die allgemeinen Namen für dergleichen Bücher in dieser Kirche sind libri officiales s. rituales, auch blos ritualia. Daher heißt auch das Buch, welches Anweisung enthält, wie die Feier der Eucharistie oder die Messe in Rom celebrirt werde, Rituale Romanum. Auch ist hier nochmals zu bemerken, daß die römische Kirche gewöhnlich nicht das Wort Liturgie im altchristlichen und im protestantischen Sinne von der Ordnung des Gesammtgottesdienstes und den dabei üblichen Antiphonien, Collecten, Gebeten, Perikopen, Segensformeln und dergleichen versteht, sondern nur von dem Rituale der Messe. Die bei andern gottesdienstlichen Feierlichkeiten getroffenen Anordnungen nennt sie Officium, z. B. Officium Defunctor., beatae Virginis, Matutinum, Vespertinum etc. Von der im römischen Kirchenstyle schon früh vorkommenden Agenda wird schicklicher unten, wo von den liturgischen Büchern der Protestanten die Rede ist, gesprochen werden. Jetzt erwähnen wir nur diejenigen Ritualbücher, deren Namen oft vorkommen, und die, wie verschieden sie auch klingen, doch häufig nur sehr wenig von einander abweichen. Dahin gehört zuförderst die Benennung

1) **Missale, Meßbuch.** So heißt dasjenige Buch in der römischen Kirche, in welchem alle Messen nach dem Kirchenjahre für alle Sonn- und Festtage, mit den Vigilien und den Octaven, für alle Heiligenfeste, für besondere Gelegenheiten, so wie für die Todtenfeier, mit dazu gehörigen Evangelien und Episteln, salbungsvollen Gebeten und dem Meßcanon enthalten sind. Zufolge des Beschlusses des Concils von Trient übernahm nach dem Tode Pius IV. (1566) sein Nachfolger Pius V. die Verbesserung des römischen Missals, welche Clemens VIII. und Urban VIII. sich eben so angelegen seyn ließen. Im Jahre 1641 erschien dasselbe im Drucke und wurde durch eine päpstliche Bulle den Geistlichen der ganzen Christenheit zum Gebrauche bei der Messe anbefohlen.

Dem Meßbuche sind die Breven der obengenannten Päpste, so wie eine Abhandlung vorgedruckt, mittelst welcher die goldene Zahl, die Epakten, Neumonde, die Sonntagsbuchstaben, die beweglichen Feste und dergleichen aufgefunden werden können. Auch findet sich dabei noch eine Ostertabelle, ein nach dieser Tabelle abgefaßtes Verzeichniß der beweglichen Feste und ein vollständiger Kalender mit Angabe aller

Heiligentage und anderer Feste. Vor den Rubriken stehen zwei Abbildungen, welche dem celebrirenden Priester alles das anschaulich zeigen, was bei der Verrichtung der Messe zu beobachten ist. So findet dieser darin einen Altar vollständig abgebildet, worauf zugleich nicht nur alle Altar-Requisiten nach Nummern, sondern auch die Bewachung desselben, so wie jene des Crucifixes und der Oblata verzeichnet sind. — Die Rubriken enthalten für den Liturgen eine genaue Anweisung zur Feier der Feste, Vigilien, Octaven, Vigilmessen, Todtenmessen rc. Eben so ersieht hieraus der Messe lesende Priester, wie die einzelnen Meßritus vorzunehmen, wie eine oder die andere liturgische Handlung beizubehalten oder hinwegzulassen, welche Farbe des Meßgewandes ist, wie der Altar hergerichtet seyn muß und wie die feierlichen und Privatmessen abzuhalten sind. — Diese Anweisungen führen den Namen von der rothen Farbe, womit man sie der Auszeichnung wegen zu schreiben und späterhin, wie noch jetzt, zu drucken pflegte. Sie sind schwerlich älter, als aus dem 14. Jahrhunderte. Am Ende des 15. Jahrhunderts wurden sie zuerst als eine besondere Sammlung (Rubricae generales) in Rom herumgegeben. — In der Mitte des Meßbuchs steht die Ordnung der Messe — Ordo missae — und der Meßcanon. Vor jeder Messe ordnet der Priester das Meßbuch in der Sakristei mittelst Einlegung besonderer Zeichen, die überall in seidenen Schnüren bestehen. Sobald er den Kelch in die Mitte des Altars gestellt und in Ordnung gebracht hat, begiebt er sich zum Meßbuche und schlägt die betreffende Messe auf, wonach er in die Mitte des Altars wieder zurückgeht, da seine Intention macht, dann die Altarstaffeln hinabsteigt und die Messe beginnt. Vergl. Müllers Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie in dem Artikel Missale, und Kastner die katholische Kirche Deutschlands. Sulzbach 1829 p. 129, wo jedoch gewünscht wird, daß Manches aus diesem Meßbuche entfernt werden möge.

Von diesem durch päpstliche Machtvollkommenheit eingeführten Meßbuch müssen jedoch die ältern Missalien unterschieden werden, wo dieß Wort von dem Meßritus einzelner größerer Kirchen gebraucht oder auch mit dem früher gewöhnlichen Sacramentarium vertauscht wurde. Binterim nimmt an, daß der Name Missale im 7. und 8. Jahrhundert entstanden und sich aus den Redensarten Missas facere, missas agere und ähnlichen gebildet habe. Er führt dann Beweisstellen an, wie man statt Sacramentarium Gregorianum und Gelasianum auch Missalis Gregorianus und Gelasianus gesagt habe. Auch in den Capitularien Karls des Großen ist diese Benennung schon gewöhnlich; denn da, wo von den Abschreibern der Kirchenbücher die Rede ist, wird befohlen, daß nur bewährte und bejahrte Männer die Missalia abschreiben sollten. Man hatte Missalien von umfassendem Inhalte. Sie hießen plenaria. Andere einfachere Missalbücher scheinen nur den Meßcanon enthalten zu haben, weswegen sie auch von Einigen nur libri Canonis genannt werden, oder blos die Messen de feria et dominica. Denn für die Festtage der Heiligen und der Verstorbenen hatte man besondere Missalien. In dem Cataloge des Klosters Schiren vom Jahre 1247 (bei Gerbert Liturg. Aleman. Tom. I. p. 117) werden angeführt Missalis liber et liber Missalis Defunctorum.

2) **Breviarium** (Brevier) ist, wenn es als Kirchenritualbuch gebraucht wird, entweder von Missale gar nicht verschieden, und es fehlen nur die Rubriken oder sind abgekürzt, oder von den Evangelien, Psalmen u. s. w. werden blos die Anfangsbuchstaben angeführt. In Beziehung aber darauf, daß dieß Buch als Andachtsbuch der römisch-katholischen Geistlichen betrachtet wird, haben wir es in einem besondern Artikel im 1. Thle. dies. Handb. p. 269 ff. weitläuftiger behandelt.

3) **Ordo**, über den Ursprung dieses Wortes, das wenigstens in den meisten Beziehungen synonym mit Agenda, Missale, Breviarium ist, führt Binterim Folgendes an: Das Wort Ordo stammt von der päpstlichen Kapelle her, wo die Ordnung des Gottesdienstes, der darin gehalten wird, ordo inscribirt war. Es stellte sich darum auch vorzugsweise die Benennung Ordo Romanus heraus, worunter man das mit Anweisungen für den liturgischen Dienst versehene Sacramentarium Romanum nach verschiedenen Recensionen versteht. Man unterscheidet gewöhnlich einen Ordo primus, d. h. Sacramentarium Gregorii M. und Ordo secundus, i. e. das Sacramentarium Gelasianum. Da aber auch diese beiden oft revidirt und abgeändert wurden, so kann man eine ganze Familie solcher Ordinum (nach einigen 12, nach andern 14 solche ordines romanos) unterscheiden. Sorgfältig ist dieser in literärhistorischer und kritischer Hinsicht wichtige Gegenstand von Cassander, Mabillon, Muratorius, Zaccaria, Brenner u. a. behandelt worden. Den Ordo Gallicanus hat besonders Mabillon gut erläutert.

4) **Das Sacramentarium** (liber sacramentor. s. Mysterior.) soll seiner ursprünglichen, aus dem 7. Jahrhunderte abstammenden Bedeutung nach, alles enthalten, was zum Altardienst der Eucharistie gehört: die Collectas ante Epistolam, Orationem secretam post offertorium, Praefationes Canonum et Preces. Für Diaconats- und Chordienst waren die Antiphonae, Epistolae, Evangelia, Psalmi, Offertorium ad communionem, als besondere Bücher abgesondert. Später wurden auch die Ritus bei der Ordination, Taufe, Chrisma und Oelbereitung, Pönitenz und Eheconsecration hinzugesetzt, so daß Sacramentarium eine vollständige Agende enthielt. In Aug. Krazer de antiq. ecclesiae occident. Liturgiis. Vindob. 1786. p. 235 heißt es: „Missalis tamen quoque nomen Sacramentariis tributum „est, quod principalis Sacrificii, seu Missae pars in eis contineretur. Libro Sacramentor. maxima semper veneratio a Majoribus „nostris fuit exhibita, qui illum pretiosa theca magni ponderis fere „semper exornarunt. Canon praesertim, si non totus, saltem „magna ex parte literis aureis et argenteis in mem-„brana etiam purpurea scribi consuevit, quod ex plerisque „vetustis sacramentariis, quorum initio Canon praefigi solet, con-„spicuum est; idque ob summam erga sacrosancta illa verba „reverentiam.“

5) Unter **Pontificale** (welches übrigens ein späteres Wort ist) versteht man das Buch, worin die bischöflichen Functionen angegeben sind. Man sagt dafür auch Ordo Pontificius, Ordo Episcoporum, welche Benennung aus dem Grunde besser ist, weil dadurch der Mißverstand, als sei es blos für den Papst bestimmt, beseitigt wird.

6) **Antiphonarium, Antiphonale, liber Antiphonalis**, ist die für den Chorgebrauch bestimmte Sammlung, welche das zur Messe Erforderliche enthält; nämlich das Introitus, Graduale, Tractus, Offertorium u. s. w. Die erstere vollkommnere Einrichtung wurde von Gregor dem Großen für die von ihm gestiftete Schola Cantorum, in welcher sich der so berühmt gewordene gregorianische Kirchengesang ausbildete, gemacht. Die lateinische Uebersetzung, Responsoriale oder Responsonarium, auch wohl Responsorium, wird selten gebraucht und häufiger mit Graduale verwechselt.

7) **Graduale.** Das Responsorium, welches beim Hingehen des Diacons zu dem Ambo, um das Evangelium abzulesen, von den Sängern auf einem erhöhten Orte gesungen wurde, hieß Gradale oder Graduale, von dem lateinischen Gradus. Diese Responsorien waren in einem Bande nach der Ordnung zusammengesetzt und so hieß dieser Band liber gradualis. Amalarius bemerkt, daß die Römer jenem Buche, welches man gewöhnlich Graduale nennt, den Namen Cantatorum beilegen. Unter diesem Namen findet man es auch im I. Ordo Romanus (Mabillon Musei ital. p. 9). Vergl. den Artikel Messe, wo noch einmal von dem Gradual die Rede seyn wird.

8) **Sequentia** wird der Jubelgesang genannt, der an hohen Festen nach der Epistel gesungen wird. Der Abt und Mönch von St. Gallen, Notkerus Balbulus, hat die Sequenzen zuerst eingeführt. Der Biograph Eckehardus berichtet Cap. 17: Sequentias, quas idem pater fecerat, destinavit per bajulum urbis Romae Nicolao et Luitwardo, Vercellensi Episcopo . . . Qui venerandus apostolicae sedis Pontifex ea, quae vir sanctus spiritu sancto adnuente dictaverat, sancivit, atque sanctae Ecclesiae Christi per mundi climata in laudem Dei colenda instituit. (Tom. III. Thesaur. Monum. Canisii P. 2. Fol. 564.) Nach dem Beispiele des Notker verfertigten auch mehrere Andere dergleichen Sequenzen, die in ein Buche zusammengetragen wurden. Dieß war liber sequentialis oder Sequentionarius.

9) **Troparium** (auch Troponarium) wird das Buch genannt, worin die tropi (*τρόποι*) enthalten sind. Diese aber sind versiculi, qui praecipuis festivitatibus cantantur immediate ante introitum, quasi quoddam praeambulum et continuatio ipsius Introitus. Nach Durandi ration. div. offic. l. VI. c. 114. l. IV. c. 5. u. a. gehören zum Tropus: Antiphona, versus et gloria. Das Conc. Lemovic. a. 1031. c. 1. giebt die Erklärung: Inter laudes autem, quae *τρόποι* graeco nomine vocantur, a conversione vulgaris modulationis, dum versus S. Trinitatis a cantoribus exclamaretur. Die Troparia der Griechen sind nicht für den Dienst des Chors, sondern für den Gebrauch des Volks bestimmt, und entsprechen unsern Gesangbüchern. Leo Allat. de libris eccles. Graec. dissert. I. p. 62—64. — Goari not. ad Euchollog. p. 32 seqq.

10) Unter **Manuale** oder **Enchiridion** würde eigentlich jedes zum Handgebrauche der Geistlichen bestimmte liturgische Buch zu verstehen seyn. Da aber nach allen Gesetzen die Eucharistie oder Messe in der Regel nicht außer Kirche und Altar gehalten werden soll, so wird Manuale von den Verrichtungen in Ansehung des Officii Catechumenorum, Baptismatis, copulationis matrimonialis, extremae

unctionis et mortuorum genommen. Es ist oft dasselbe, was auch Pastorale oder Parochiale, zuweilen auch Liber officialis (im engern Sinne) genannt wird.

11) Poenitentiale, liber poenitentialis, wird erklärt: liber ecclesiasticus, in quo continentur, quae ad poenitentiam imponendam et ad reconciliandum poenitentem spectant. Es hieß auch Sacramentarium ad dandam poenitentiam. Capit. Caroli M. l. VII. c. 143. Du Cange Glossar. s. h. v. — Ueber Ursprung und Inhalt der Pönitenzbücher vergl. den Artikel Buße (Poenitentia publica) und Beichte (poenitentia privata). Ueber Ursprung und Inhalt der Pönitentialbücher vergl. Augusti Denkwürdigkk. Thl. 9. p. 117—120.

12) Passionale oder liber passionarius ist so viel als Martyrologium, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Passionario die Märtyrer= und Heiligengeschichten ausführlicher erzählt werden. In Durandi ration. div. offic. l. VI. c. 1. wird die Erklärung gegeben: Passionarius est liber continens passiones Sanctorum, qui legitur in ecclesia in festis Martyrum. Es ist verwandt mit Legenda oder Legendarius und Synaxarion. Doch giebt Durandus den Unterschied so an: Legendarius vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu Confessorum, qui legitur in eorum festis, Martyrum autem in passionariis.

13) Hymnarium oder liber hymnorum, welches den Troparien der Griechen und unsern Gesangbüchern entspricht. Gavanti thesaur. sacr. rit. T. II. p. 115 seqq. Wenn der Titel: Cantionalia und Chorales (libri chorales, Choralbücher), dessen auch Pellicia (T. I. p. 159) als die Vulgarbenennung erwähnt, aufgekommen, läßt sich nicht ermitteln. Außerdem kommen noch die Kunstausdrücke und Titel vor: Directorium, Diurnum, Diurnium, Diurnale (ἡμερολόγιον) Nocturnae, Nocturnales libri, Orationarius, Orationale, Ordinale, Ordinarium u. a.

IV) **Liturgische Bücher in der protestantischen Kirche.** — Wir können uns hier kurz fassen, da wir am Schlusse des Artikels Liturgie gezeigt haben, warum die Zahl der liturgischen Bücher im protestantischen Kultus sich verringern mußte, und warum auch die wenigen Bücher dieser Art eine weit einfachere Gestalt erhielten. Wir wollen hier nur Einiges über den Sprachgebrauch des Wortes Agende erwähnen, welches man von der schriftlichen Anweisung zum Rituellen im öffentlichen Gottesdienste protestantischer Christen wählte. Das Wort in dieser Bedeutung ist nicht neu. Man findet es schon im 8. Jahrhunderte für officium, liturgia, ordinatio ecclesiastica etc. gebraucht, theils als Gerund. et singular. fem. I. declin. (Agenda, ae in Carol. M. Capitular. l. VI. c. 234.), theils als neutr. plur. Agenda, orum, bei Beda Venerab. vit. August. Die letztere Form wurde die gewöhnlichere und blieb auch nach der Reformation in vielen katholischen Diöcesen, z. B. Agenda Moguntina 1513, 1699. Würzburgensia 1564. Trevirensia 1576. Coloniensia 1637 u. a. Bei den Protestanten ist die Benennung die Agende oder die Kirchenagende fast allgemein angenommen. Vergl. J. H. Böhmer jus eccles. Prot. Tom. III. Dissert. praelim. p. 31 u. a. Ueber die Bedeutung des Wortes wird von J. A. Schmid (Fr. W.

Franke) de agendis s. ordinationibus eccles. Helmst. 1718. 4. p. 1. bemerkt: „Nolumus diu inhaerere illis, quae vel vocis originem „ex Gentilium sacra formula: hoc age! deductam, vel variam ejus„dem appellationem, **officium, liturgia** in ecclesia Romana „ex Graeca praecipue occurrentem, vel diversam illius acceptionem „et significationem spectant. Id unum tacere non possumus, in„terdum accipi Agenda pro toto amplexu officiorum, per totius „anni circulum peragendorum, saepe etiam pro aliquot officiis (ma„tutino et vespertino) imo pro uno duntaxat (Agenda defuncto„rum). Praeterea et illud notamus, Agenda quandoque denotare „formam s. formulam, sive praescriptiones, juxta quas in ecclesia „actiones in cultu externo sunt instituendae: nonnunquam vero „sumi pro ministerio sacro publico ipsisque actionibus juxta illas „formulas et praescripta in coetu sacro institutis. Et haec etiam „intelligi debent de agendorum synonymis, quae, si quis neglexe„rit, in assequenda scriptorum medii aevi felix esse non poterit." — Außerdem ist noch zu erinnern, daß Agenda bei den katholischen Schriftstellern zuweilen in eingeschränkterm Sinne, wie Liturgia, blos das Meßopfer (agere Missas) bezeichnet. S. du Cange Glossar. s. v. Agenda n. 3.

Wenn in der protestantischen Kirche von liturgischen Büchern die Rede ist, so stellt sich die Eigenthümlichkeit heraus, daß man das Wort auch hier im engern, wie im weitern Sinne zu nehmen habe. Im engern Sinne wird es von der schriftlichen Anweisung für den Geistlichen verstanden, wie und nach welcher Ordnung er den öffentlichen Gottesdienst halten soll. In diesem Sinne ist die Agende das liturgische Buch für den Geistlichen bei kirchlichen und außerkirchlichen Verrichtungen, und enthält die Antiphonien, Collecten, Gebete, Perikopen, Tauf- und Trauungsformulare und dergleichen. Versteht man aber im weitern Sinne unter liturgischen Büchern solche, die bei dem öffentlichen Gottesdienste gebraucht werden, so sind Bibel und Gesangbücher auch liturgische Bücher für die Laien und zwar mit dem besondern Umstande, daß sie für viele, besonders auf dem Lande und in den niedern Ständen, die einzigen häuslichen Erbauungsbücher sind, was wegen der besondern Einrichtung der römisch-katholischen liturgischen Bücher und wegen der lateinischen Sprache seltener der Fall seyn kann. Auch hat, wie wir bereits angeführt haben, die protestantische Kirche dem Worte Liturgie seine alte Bedeutung, von der Ordnung des Gesammtgottesdienstes und nicht blos von der Abendmahlsfeier, wiedergegeben. Im Uebrigen vergleiche man hier den Schluß des Artikels Liturgie.

V) Anhang von den Diptychen in der alten Kirche. — Zu den Schriften, die man wenigstens zum Theil liturgische Schriften nennen kann, gehören im christlichen Alterthume auch die sogenannten Diptychen. Wir erwähnen ihrer hier nur kurz, weil sie früh schon wieder aufhörten, und weil andere kirchliche Einrichtungen an ihre Stelle traten.

Die Diptychen haben ihren Namen von δίς und πτύξ oder πτυχὴ, doppelt zusammengelegt; doch gab es auch τρίπτυχα und πεντάπτυχα. Es waren Schreibtafeln von Elfenbein, Erz, Silber, Gold oder Holz

die inwendig mit Wachs bestrichen wurden, um darauf schreiben zu können. Die Außenseite war gewöhnlich mit verschiedenen Figuren geziert, am häufigsten mit den Bildern der Personen, welche dieselben vertheilten; denn zum neuen Jahre theilten vornehme Personen dergleichen an ihre Freunde als Geschenke aus, noch öfterer geschah dieß von den Consuln, Prätoren und Aedilen bei den öffentlichen Spielen, die sie dem Volke gaben. Diese Diptychen, von den Lateinern auch Tabellae genannt, waren aus dem Profanalterthume von der Kirche entlehnt worden, und deutliche Spuren davon findet man seit dem 4. Jahrhunderte im christlich-kirchlichen Leben. In den meisten uns übrig gebliebenen Diptychen ist das innere Wachs mit der Schrift längst verschwunden, und die äußern Figuren können uns dazu dienen, um die damalige Kleidung und Symbolik kennen zu lernen, so wie sie auch ein Denkmal von der damaligen geschmacklosen Pracht und Eitelkeit abgeben. Zu bedauern ist das verloren gegangene Innere der Diptychen auch darum, weil da manche ächte und einfache Märtyrergeschichte wäre erhalten worden, wodurch sich der Contrast der spätern Märtyrer- und Heiligenlegenden sehr deutlich würde herausgestellt haben. Es ist nämlich bekannt, daß an den Todestagen der Märtyrer Manches von ihrem Leben, Schicksalen und Ende öffentlich vorgelesen wurde.

Die gewöhnliche Benennung der kirchlichen Namensverzeichnisse ist Diptycha ecclesiastica oder schlechthin Diptycha. Als synonym wird gebraucht: Tabulae sacrae, ecclesiae matriculae, libri viventium et mortuorum, *κατάλογοι ἐκκλησιαστικοί*. Man findet aber auch blos *πτυχαί*, *πτυχαὶ ἱεραί* u. a. Die Syrer, Kopten und andere Orientalen haben *τουπτικόν* und *πιτουπτικόν* beibehalten. Daß sie auch *Δέλτοι*, *δέλτοι ἱεραί*, *μυστικαί* u. s. w. genannt wurden, ist gewiß, obgleich die Meinungen über die Ableitung verschieden sind. Nach Einigen heißen sie Delta, weil sie die Figur des griechischen Buchstaben *Δ* hatten. Nach Andern ist Delta der Rand, margo.

Schon aus diesen Benennungen geht hervor, daß man einen doppelten Gebrauch der Diptychen annehmen muß, nämlich einen liturgischen und einen statistischen. Beides läßt sich mit Zeugnissen aus dem frühen christlichen Alterthume darthun;

a) daß schon in den ältesten Zeiten bei der Feier der Eucharistie die Namen der Theilnehmer und Opfernden vorgelesen wurden, ist aus vielen Zeugnissen entschieden. Cyprian. ep. 16. 62. Hieron. Comment. in Jerem. c. XI. in Ezech. c. XVIII. Conc. Elibertit. c. 29. Die so oft erwähnten nomina offerentium sind die Namen der Communicanten, welche ihre Oblationen entweder für sich, oder auch zugleich für andere abwesende Gläubige darbrachten und deren in der *εὐχῇ τῆς προθέσεως* Erwähnung geschah. Aus dieser Gewohnheit scheint auch das Gedenken der Verstorbenen und die Fürbitte für dieselben entstanden zu seyn. Auf jeden Fall haben die Oblationes (*προςφοραί*) et preces (*εὐχαί*) pro vivis et mortuis ein hohes Alter. Aus der antiochenischen Liturgie führt Chrysostomus (Hom. XXI. in ep. I. ad Corinth.) folgende Worte an: *Μνήμην ποιούμεθα τῶν ἀπελθόντων τῶν θείων μυστηρίων, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν πρόςιμεν δεόμενοι — — ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελευόντων.* — Ob diese Erwähnung und Fürbitte

vor der Oblation oder vor der Consecration, vom Diacon oder Presbyter oder Bischof geschah, darüber herrschten im Orient und Occident verschiedene Observanzen. Doch war es Regel, daß der Diacon die Namen aus den Diptychen verlas.

Vergleicht man nun die Nachrichten des christlichen Alterthums von den anderweitigen Namen, die aus diesen Diptychen bei der Liturgie vorgelesen wurden, so scheint in einer Stelle des Cardinals Bona rer. liturgic. l. II. c. XII. n. 1. alles hierher Gehörige erschöpft zu seyn. Invenio, sagt er, tria fuisse genera diptychorum sive tabularum, quibus in singulis ecclesiis inscribebantur nomina. „Primum erat peculiare Episcoporum, eorum praesertim, qui illam ecclesiam rexerant, dummodo probitate et sanctis moribus claruissent. — Secundum vivorum, in quibus eorum nomina descripta erant, qui adhuc viventes dignitate aliqua, vel beneficiis illi ecclesiae collatis conspicui, vel alio titulo bene meriti erant. In his primo loco Romanus pontifex, tum alii patriarchae et proprius antistes, ac reliqui clero adscripti recensebantur, postea imperator, principes, magistratus et populus fidelis. — Tertium erat mortuorum, qui in catholica communione decesserant.

Wenn man angefangen habe, die Namen wegzulassen und blos im Allgemeinen für die Verstorbenen zu beten, läßt sich mit Gewißheit nicht bestimmen. Man scheint es an einem Orte früher, am andern später unterlassen zu haben. In Augustin de cura pro mortuis c. 4. Opp. Tom. VI. p. 519 heißt es: quas (sc. supplicationes pro spiritib. mortuor.) faciendas pro omnibus in christ. et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia etc. Dagegen ist Epiph. Haeres. LXXV. n. 7. der namentlichen Erwähnung noch sehr günstig; denn er sagt: *Ἔπειτα δὲ περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων, τί ἂν εἴη τούτου προὐργιαίτερον; τί τούτου καιριώτερον, καὶ θαυμασιώτερον; πιστεύειν μὲν τοὺς παρόντας, ὅτι οἱ ἀπελθόντες ζῶσι καὶ ἐν ἀνυπαρξίᾳ οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ εἰσὶ καὶ ζῶσι παρὰ τῷ δεσπότῃ.*

Schon Scaliger Ep. ad Marc. Velserum macht die wichtige Bemerkung: A diptychis duo manarunt, quae tam in Orientis, quam in Occidentis ecclesiis hodie exstant: *αἱ λιτανίαι καὶ τὰ μαρτυρολόγια.* Litaniae a *κύριε ἐλέησον* incipiunt, partibus duabus, Sanctor. memoria et precibus constant. Hoc in illis liturgiis clare exstat: num Diptycha in illis a verbo אלהים h. e. *ἐλέησον* incipiunt. Auch Renaudot Coll. Liturg. Orient. Tom. I. p. 258 pflichtet in Ansehung der Martyrologien bei, nicht aber in Beziehung auf die Litaneien, da solche die Orientalen nicht in der Art haben wie die Lateiner.

Dieser mehr liturgische Gebrauch der Diptychen mußte durch das Officium Sanctorum et Defunctorum immer mehr beschränkt werden, zuletzt ganz aufhören und sich in bloße Notizen verwandeln. Nach Salig de diptychis p. 407 verschwinden sie seit dem 9. Jahrhundert aus der Liturgie. Die Synode zu Toul im Jahre 859 (Conc. Tullense c. 3.) verbot sie sogar: Neque oblatio eorum in sacris, neque nomen inter Fideles recitatum habeatur. Auf eine ähnliche Weise wird die Sache auch von Binterim 4r Bd. 2r Anh. p. 67—68 dargestellt. Die letzte Spur der Diptychen findet man noch bei Mar-

tène Antiq. eccles. discipl. T. I. p. 401 und Pamel. liturg. lat. T. II. p. 280. — Endlich verschwanden die Diptychen gänzlich, theils weil die Verzeichnisse in der Länge der Zeit zu sehr angewachsen waren, theils auch, weil der neue Ritus hierin eine Abänderung getroffen hatte, indem dieser statt der Ablesung der Namen ein doppeltes Memento, eins für die Lebenden und eins für die Verstorbenen, vorschrieb, worin der Priester für jene betet, die sich dem Gebete empfohlen haben. Die Kirche, die so gern an dem Alten festhielt, würde nicht so leicht diese neue Methode eingeführt haben, wenn nicht das Volk von dem ersten Eifer abgewichen wäre und so zu der Neuerung den Anlaß gegeben hätte. — Bis zum 9. Jahrhundert brachten nach altem Gebrauche die Gläubigen bei der Messe ihre Opfer auf den Altar, und sie setzten hierin einen gewissen Vorzug, so daß jeder, der nicht mitopfern durfte, dieß als eine Ausschließung und Strafe ansah. Nach und nach fing man an diese Oblation zu unterlassen und endlich hörten sie ganz auf. Nun konnte der Priester auch keine Namen der lebenden Opferer mehr aus den Diptychen vorlesen. Dieß mußte eine Abänderung verursachen, die gewiß nicht eingetreten wäre, wenn die Gläubigen sich an den alten Opfergebrauch gehalten hätten. — Obschon nun zwar die Diptychen eingegangen waren und der Priester keine Namen in der Messe mehr öffentlich ablas, so wurde doch noch die Hauptsache in etwas beibehalten, indem die Namen des Bischofs und des Regenten in dem Memento ausdrücklich angemerkt und eingeschrieben wurden, wofür er im Namen der ganzen Kirche betete.

Allein offenbar ist der Zweck und die Bedeutung der Diptychen zu eng aufgefaßt, wenn man sie blos aus dem liturgischen Gesichtspunkte betrachtet; sie sind auch in gesellschaftlich-statistischer Hinsicht wichtig, nach welchem Gesichtspunkte **sie als die authentischen Verzeichnisse und Listen des ganzen kirchlichen Personalstatus sind.** Der Ursprung solcher Verzeichnisse muß in die frühern Zeiten des Christenthums gesetzt und aus den besondern Verhältnissen und Bedürfnissen zur Zeit des Drucks und der Verfolgung hergeleitet werden. Es mußte den Vorstehern der Kirche alles daran liegen, Ordnung und Planmäßigkeit in die kirchliche Gesellschaft zu bringen, um die Rechte und Ansprüche eines jeden Mitgliedes eben so, wie dessen Pflichten, sicher zu stellen. Aus einer ähnlichen Rücksicht wurden ja auch bei der Taufe die Zeugen (testes) und Bürgen (sponsores) eingeführt. Schon in Plin. epist. ad Trajan. Epist. l. X. ep. 96. kommen libelli und indices vor, was man gewiß nicht unpassend von authentischen Verzeichnissen, in deren Besitz der Gouverneur gekommen war, verstanden hat. Recht scharf beweisend ist hier eine Stelle aus dem Conc. Arelat. I. a. 314. c. 13., wo gezeigt wird, daß die Traditores zur Zeit der decianischen Verfolgung nicht blos die Exemplare der heiligen Schrift, sondern auch die Kirchenbücher oder, wie es hier recht bezeichnend heißt, die nomina fratrum an die heidnischen Obrigkeiten auslieferten.

Eben so kommen schon frühzeitig Verzeichnisse der Geistlichen und Kirchenbeamten vor, und wenn diese auch theils matriculae, theils und gewöhnlicher κάνονες oder κατάλογοι ἱερατικοί genannt wurden, so führten sie doch auch den Titel δίπτυχα um so eher, da schon früh-

zeitig die *δίπτυχα ἐπισκόπων* in liturgischer und officieller Beziehung erwähnt werden. Auf keinen Fall sind die Diptychen bloße Communikantenlisten, und wenn sie als solche gebraucht wurden, so hatten sie doch auch eine andere Beziehung. Ueberhaupt läßt sich nicht wohl denken, wie der liturgische Gebrauch derselben früher gewesen seyn sollte, als der statistische. Aus diesem läßt sich vielmehr jener am natürlichsten erklären. Man wollte die Versammlung in Kenntniß setzen von dem Zustande der Gemeinde, man wollte die kirchlichen Rechte der Mitglieder sicher stellen und die Regelmäßigkeit der Kirchengemeinschaft befördern. Auf diese Art konnten die Diptychen auch als ein Disciplinarmittel gebraucht werden, und wurden auch als solche gebraucht, wie unter andern das Beispiel des Chrysostomus zeigt. Bei der Vergrößerung und der veränderten Einrichtung der Kirche überhaupt und der einzelnen Gemeinden wurde der liturgische Gebrauch vermindert, und hörte zuletzt ganz auf; allein der statistische blieb unverändert, und erhielt vielmehr noch eine größere Vollkommenheit in den Zeiten, wo der Staat die Kirche zum Depositär der Volks- und Civilliste machte, und dadurch den Kirchenbüchern eine Wichtigkeit verlieh, welche sie früher, wo sie blos für kirchliche Zwecke galten, nicht haben konnten.

Die gewöhnliche dreifache Classifikation der Diptychen ist auch für den erweiterten Begriff derselben nicht unpassend

1) *Δίπτυχα Ἐπισκόπων* (tabellae episcoporum) die unter Aufsicht des Bischofs stehenden officiellen Verzeichnisse der Kirchenvorsteher und Officianten. Es ist dasselbe, was sonst *κάνων* oder *κατάλογος ἐκκλεσιαστικός*, *ἱερατικός*, Album, matricula u. a. heißt. Zu eingeschränkt ist es, wenn man blos ein Namenverzeichniß der verstorbenen rechtgläubigen Bischöfe und Kirchenhäupter, deren im Kirchengebete namentliche Erwähnung geschehen sollte, darunter verstehen will.

2) *Δίπτυχα ζώντων*, liber viventium. Diese Benennung ist offenbar nach סֵפֶר חַיִּים *τὸ βίβλιον τῆς ζωῆς* 2 Mos. 32, 32. 33. Ps. 69, 29. Dan. 12, 1. Philipp. 4, 3. Apoc. 3, 5. und andere Stellen der Apokalypse gebildet. Nach Vorstellung und Sprachgebrauch der alten Kirche beginnt aber das Leben des Christen erst mit der Taufe, welche daher auch ganz gewöhnlich mors peccator., *παλιγγενεσία*, *ὕδωρ ζῶν*, *πηγὴ τῆς ζωῆς* u. s. w. genannt wurde. Da nun aber in der alten Kirche Taufe und Abendmahl keine getrennten Acte waren, so ist zwischen Taufregister und Communikantenregister ursprünglich kein Unterschied. Erst nach Einführung der Kindertaufe wurde ein solcher eingeführt. So lange also ein getaufter Christ (ein *μεμυημένος* oder *πιστός*) in der Kirchengemeinschaft blieb, so lange blieb sein Name in dem Buche des Lebens. Bei der Excommunikation ward sein Name ausgelöscht und nur nach erfolgter Reception von neuem eingeschrieben. In wiefern auch die an andern Orten Getauften in die Listen der Kirchengemeinden, welchen sie angehörten, kamen, konnten diese Listen mit unsern Seelenregistern verglichen werden. Alle spätern Tauf-, Beicht- und Communions-Zeugnisse gründeten sich auf diese Diptychen, und sie hatten daher eine besondere Wichtigkeit für die ganze Disciplin und das Parochialverhältniß. — Als eine besondere Abtheilung sind die Verzeichnisse der Copulirten zu betrachten, welche aber fast alle spätern Ursprungs sind.

3) *Δίπτυχα νεκρῶν* s. *κεκοιμημένων*, Verzeichnisse der Verstorbenen. Es gehören dahin aus der ältern Zeit die *μαρτυρολόγια*, sodann die andern *νεκρολόγια*. Zu bemerken ist der Beisatz *τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων*, weil er eine Beziehung auf die Kirchengemeinschaft hat, welche auch noch bis jenseit des Grabes ausgedehnt wurde. Man findet daher, daß Personen, die erst nach ihrem Tode als Lasterhafte oder Häretiker bekannt wurden, durch Decrete der Synoden oder Bischöfe aus diesen Verzeichnissen ausgestrichen wurden. Indeß bezog sich dieß vornehmlich auf den liturgischen Gebrauch der Diptychen und stand wieder mit der Disciplin in Verbindung. Vom liturgischen Gebrauche dieser Diptychen haben sich übrigens auch in der evangelischen Kirche einige Spuren erhalten. Wir rechnen dahin folgende:

1) Die Auszüge aus den Kirchenbüchern, welche den Gemeinden am Ende des Kirchenjahres (wo man auch in den neuern Zeiten eine besondere Todtenfeier angeordnet hat,) von der Kanzel mitgetheilt zu werden pflegen.

2) Das Vorlesen der Communikanten bei der Beichte oder Vorbereitung, welches in mehrern Gegenden eingeführt ist und wofür besondere Communikanten- oder Confitentenbücher angelegt sind. Häufig findet es selbst jetzt noch Statt, daß namentlich in sächsischen Landkirchen, an den Sonn- und Festtagen, wo Communion gehalten wird, der Prediger die jedesmalige Communikantenzahl nach der Predigt von der Kanzel herab bekannt macht und ein Votum des Inhalts anschließt, daß das Abendmahl von den Genannten auf eine würdige Art möge genossen werden.

3) Die Consistorial-Superintendentur oder Pfarrmatrikeln, worin in mehrern Ländern die Namen und Lebensumstände der Geistlichen eingetragen werden, und welche mit den *διπτύχοις ἐπισκόπων* Aehnlichkeit haben. Vergl. J. Cabassutius de diptychis ecclesiae in seiner Notitia Concilior. p. 487—491. Lyon 1670. 8., und in seiner Notitia ecclesiast. Ebend. 1680. Fol. p. 49 seq. — Chr. Aug. Salig de diptychis veterum tam profanis quam sacris. Halle 1731. 4. — H. Dodwell de nominum e diptychis ecclesiae recitatione in eucharistia in sein. Dissertatt. Cyprian. Oxf. 1648. 8. p. 71—106. — J. And. Schmid de diptychis veterum. Jena 1694. 4. — Ph. Bh. Moreau de Mautour, explicat. d'un diptyque d'yvoire trouvé à Dijon in der Hist. de l'Acad. des Inscript. Tom. 3. p. 451—56. (Amsterd. Ausg.) — Pet. Zorn de notariorum in prima ecclesia singulari usu et origine, quod ad acta martyr. et sanctor. consignata adtinet in sein. Opusc. sacr. Altona 1731. Tom. II. p. 657 seqq. — J. H. Leich de diptychis veterum et de diptycho Quirini Lips. 1743. 4. — Ch. Gli. Schwarz de vetusto quodam diptycho consulari et ecclesiastico. Altorf 1742. 4. und in seinen Exercitatt. acad. ed. Harless. p. 299 seqq. — Seb. Donati de dittici antichi profani e sacri. Lucca 1755. — Ant. Fr. Gori thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum. Access. J. Bt. Passerii addidamenta et praefatt. Florenz 1759. 3 Bde. Fol. — Montfaucon Antiquité expliqué. Supplem. im 3ten Theile, mit Abbild. — J. Bona de reb. liturg. L. 2. c. 12. — St. Baluzius ad

Capitul. p. 1129. — Biagh. Antiqq. eccl. VI. p. 347—51. — Schöne Geschichtsforschungen 3. p. 318—322. — Augusti Denkwürdigkk. Bd. 12. p. 302 ff. — Nicht ohne Interesse sind auch die Untersuchungen über das Diptychon Brixianum und Quirianum in Raccolta d'opuscoli scientif. et filog. Tom. 32. p. 53 seqq. Tom. 34. p. 387. seqq. Tom. 35. p. 221 seqq. Tom. 40 p. 187 seqq. Tom. 42. p. 237 seqq., so wie in Giorn. de Letterati d'Italie Tom. 28. p. 39 seqq. und endlich J. Casp. Hagenbuch de diptycho Brixiano Boethii cum tabb. aen. Zürich 1749. Fol.

16.

Lucas der Evangelist;

Gedächtnißfeier desselben am 18. October.

I. Nachrichten von dem Evangelisten Lucas nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Tag seiner Gedächtnißfeier. III. Wie die heutige christliche Welt diesen Tag begeht.

Literatur. Simeonis Metaphrastae commentar. rerum Lucae gr. cum vers. lat. et notis Fr. Combefisii in dessen Auctar. noviss. Bibl. Patr. graec. Paris. 1672. Fol. p. 513—518 und latein. in Surii Vitae Sanctor. October p. 289 seqq. — Pet. Damiani sermo de Luca Evangelista in seinen Werken. Lyon. 1623. Fol. Tom. II. p. 274—77 und bei Surius a. a. O. p. 291 ff. — J. Abr. Koehler Lucas dissertatione historica descriptus. Lips. 1698. 4. — J. Mth. Florini exerc. hist.-philol. de Luca in seinen Exercitt. de orig. et progr. linguae gr. Francof. 1707. 4. p. 53—66. — Jac. Jacobetti oratio de Luca in seinen Opusc. Vened. 1738. 8. — Moller de quatuor evangelistis c. 4. — Cave antiquitates apostolicae im Abschn. Lucas. Winer biblisches Realwörterbuch 2. Thl. 1. Abtheil. p. 42 f. Außerdem beschäftigen sich mit dem Leben des Lucas die bekannten Einleitungen ins N. T. von Eichhorn, Bertholdt, Hug, de Wette, Schott u. a. — Hospinian. l. l. p. 140. Hildebrand libellus de diebus festis Christianor. p. 110. Schmid historia dominicar. etc. p. 177. — Stark's Geschichte der christl. Kirche des ersten christl. Jahrh. 2 Thl. p. 407 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 218. (Ueber den Theophilus, dem Lucas seine evangelischen Berichte schrieb, vergl. besonders Hug Einl. II. §. 35. — Eichhorn Einl. I. 593. — Winer bibl. Realw. u. d. W. Theophilus und Heumann in der Bibl. Brem. Cl. IV. fasc. 3. p. 483 seqq.)

I) Nachrichten von dem Evangelisten Lucas nach dem N. T. und nach der Tradition. — Lucas, Verfasser des dritten canonischen Evangeliums und der sogenannten Apostelgeschichte, ist ein vertrauter Freund und beständiger Begleiter des Apostels Paulus (Act. 10, 16. 40. 21, 17.) bis zu dessen Gefangenschaft in Rom (Act. 28, 16. vergl. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24.). In

der Apostelgeschichte 13, 1. wird ein Lucius aus Cyrene genannt, der nach Röm. 16, 21. ein Anverwandter des Apostels Paulus war. Dieser letzte Umstand hat schon zu Origenes Zeiten (Origen. Annotatt. ad Rom. XVI, 21.) einige veranlaßt, den Evangelisten Lucas mit diesem Lucius für einerlei Person zu halten, weil Lucas als ein treuer und langjähriger Anhänger Pauli bekannt ist. Auch die Aehnlichkeit der Namen hat man zum Vortheil dieser Meinung benutzt; allein es ist wohl aus den Handschriften der alten lateinischen Version bekannt, daß der Name Lucas die kürzere Form von dem Namen Lucanus war; die Identität der beiden Namen Lucas und Lucius läßt sich aber nicht erweisen. Die Gewohnheit der Alten, die Gehülfen der Apostel, um ihr Ansehen zu erhöhen, unter die Zahl der 70 Jünger zu versetzen, hat zur Folge gehabt, daß schon Origenes (Dial. Sect. I. Opp. T. I. p. 807 ed. d. I. B. Disput. c. Marcionist. Dial. I. f. Epiph. haeres. LI.) den Lucas für einen dieser 70 Jünger ausgegeben hat und daß Theophyl. ad Luc. 24, 13. auf die Vermuthung gefallen ist, Lucas möchte der Gefährte des Cleopas gewesen seyn, mit welchem und mit Jesu er nach Emmaus gegangen wäre (Luc. 24, 13 ff.), sich aber in der Erzählung dieses merkwürdigen Ganges aus Bescheidenheit nicht genannt hätte. Allein in seinem Evangelium (1, 1—3.) unterscheidet sich Lucas ganz bestimmt von allen Schülern und Begleitern Jesu und überhaupt von allen Personen, die denselben umgeben haben. Sehr wahrscheinlich, aber doch nicht ganz gewiß ist es, daß dieser Evangelist derjenige ist, welchen Paulus den Arzt Lucas nennt (Col. 4, 14.); denn Paulus bezeichnet diesen als seinen Busenfreund (ἀγαπητός), welches der Evangelist Lucas vor allen andern war. Mit Unrecht wollte man jedoch in den Schriften des Lucas Spuren medicinischer Kenntnisse finden; vergl. besonders Eichhorn Einleit. in das N. T. I. p. 625 gegen Michaelis Einleit. in das N. T. II. p. 1079. Im Allgemeinen vergl. J. D. Winkler Diss. de Luca Medico. Lips. 1736. 4. — B. G. Clausswitz de Luca Evangelista Medico. Hal. 1740. 4. — Michaelis Einleit. Bd. 2. p. 1078. — Woraus die spätere Sage entstanden ist, daß Lucas ein Maler gewesen sei, läßt sich nicht sagen. Nicephor. H. E. II. 43. — Die Wahrheit dieser Sage vertheidigt Manni del vero pittore Luca. Florenz. 1764. 4. Das Fabelhafte derselben haben aber hinlänglich erwiesen Ch. L. Schlichter ecloga historica, qua fabula pontificia de Luca pictore exploditur. Hal. 1734. 4., und Fiorillo Gesch. der zeichnenden Künste I. p. 43 f.

Streitig ist auch die Frage, ob Lucas ein geborner Jude oder Heide gewesen sei? Für das letzte spricht die Stelle Col. 4, 14., wo Lucas nicht unter die Gehülfen Pauli ἐκ περιτομῆς gezählt wird. Auch bestätigt sich die Sache daraus, daß Lucas nach Aussage des Eusebius und Hieronymus ein geborner Antiochener war, denn zu Antiochien in Syrien, wo Paulus mit Lucas bekannt geworden und ihn zum Christenthume gebracht zu haben scheint, bestand die christliche Urgemeinde blos aus ehemaligen Heiden und heidnischen Proselyten (Act. 14, 26. 15, 1. Gal. 11, 11 ff.) Auf die griechische Diction und die universalistischen Ideen seiner Schriften (vergl. Gieseler über die schriftlichen Evang. p. 126 ff.) darf jedoch kein zu großes Gewicht gelegt werden, da diese schon durch die Annahme, daß er hel-

lenistischer Jude gewesen sei, erklärt werden können; vergl. Eichhorn Einleit. ins N. T. I. p. 631. Schon die Erlernung seiner Wissenschaft mußte ihm die Werke griechischer Schriftsteller in die Hände führen, was ihm in Antiochien, wo griechische Literatur blühte, leicht möglich war, wenn man es auch wenigstens für unerweislich halten muß, was Simeon Metaphrastes sagt, daß er zum Behuf seines medicinischen Studiums vorher Griechenland und Aegypten besucht hatte. Uebrigens muß Lucas, weil er eine genaue Kenntniß des Judenthums verräth, schon vorher das Heidenthum verlassen haben und ein Proselyt des Thores (גֵּר שַׁעַר φοβούμενος τὸν θεόν Act. 10, 2. 13, 16.) geworden seyn. Auch scheint er sich als solcher eine geraume Zeit in Judäa aufgehalten zu haben, wie das ἐν ἡμῖν 1, 1. muthmaßen läßt.

Aus seiner nachfolgenden Lebensgeschichte ist blos das gewiß, daß er ein Begleiter des Apostels Paulus bis zu dessen zweiter Gefangenschaft in Rom 2 Tim. 4, 12. war, was er in seiner Apostelgeschichte von Cap. 16, 11. an auch selbst in der Form der Erzählung zu erkennen giebt. Mehr läßt sich über Lucas aus dem N. T. nicht schöpfen und muthmaßen. Geschäftiger hat sich in dieser Hinsicht die spätere Tradition gezeigt. Eusebius und Hieronymus erzählen nichts von der weitern Wirksamkeit des Lucas. Nach Epiphanius soll er in Dalmatien, Galatien und Italien, nach dem Simeon Metaphrastes aber in den Morgenländern, und vorzüglich in Aegypten und Lybien, gelehrt haben und selbst Bischof von Thebais gewesen seyn. — Eben so abweichend sind auch die Erzählungen von seinem Tode. Nach einigen, unter welchen auch der Pseudo-Dorothäus ist, ist er eines natürlichen Todes gestorben, und das römische Martyrologium giebt Bithynien als die Provinz an, wo er geendet habe. Andere Kirchenscribenten wollen, daß er den Märtyrertod erlitten, und in einem Alter von mehr als 80 Jahren in Griechenland an einem Oelbaum aufgehenkt worden sei. Hieronymus de scriptorib. eccles. meldet, daß der Körper des heiligen Lucas im zwanzigsten Jahre der Regierung des Kaisers Constantin des Großen zugleich mit den Reliquien des heiligen Andreas aus Achaja nach Constantinopel gebracht und daselbst beigesetzt wäre. Jetzt sind die vorgeblichen Reliquien des heiligen Lucas in der Kirche der heiligen Justina, wohin sie ein Mönch aus Constantinopel gebracht haben soll. Aber auch in der Franziskanerkirche zu St. Hiob zu Venedig zeigt man den Körper des heiligen Lucas, und in Rom seinen Kopf. — Bei dieser Gelegenheit kann sich Stark l. l. 2. Thl. p. 411 nicht enthalten hinzuzufügen: „Aber es ist nicht nur diesem Heiligen, sondern „mehrern also gegangen, daß sie nach ihrem Tode in Cerberus mit drei „Köpfen, und in Geryone mit mehrern Leibern umgeschaffen wurden." Die vielen, dem Evangelisten Lucas fälschlich zugeschriebenen Schriften findet man verzeichnet in Fabricii Cod. Apocr. N. T. Part. 3. p. 325.

II) Alter und Tag seiner Gedächtnißfeier. — Wann und wo man angefangen habe dem Evangelisten Lucas einen besondern Gedächtnißtag zu feiern, darüber fehlt es an bestimmten historischen Nachrichten. Daß es indessen gleichzeitig mit andern Apostelfesten geschehen sei, läßt sich wenigstens aus zwei Gründen vermuthen, einmal schon deshalb, weil die Reliquien des Lucas, wie im Artikel Marcus gezeigt worden ist, im besondern Ansehen standen, und dann, weil

man auch früh schon Kirchen findet, die dem Lucas gewidmet waren. Eben so verhält es sich auch mit dem Monatstage seiner Gedächtnißfeier. Man weiß nicht, ob sich der 18. October, der in der griechischen wie in der römischen Kirche als Denktag unsers Evangelisten bestimmt ist, auf das vorgebliche Martyrium desselben, oder auf die Translation seiner Gebeine nach Constantinopel beziehe. Ueberhaupt scheint die Kirche dem Lucas eine geringere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Nur in der spätern Zeit, wie am Schlusse des Artikels Apostelfeste gezeigt worden ist, zeigt sich eine besondere Erwähnung und Auszeichnung desselben.

III) Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt. — Höchst wahrscheinlich, wenn nicht einzelne Lokalursachen eine Ausnahme veranlassen, gilt in der römischen und griechischen Kirche eben das, was oben ebenfalls am Schlusse des Artikels Apostelfeste gesagt worden ist. Bei den Protestanten hat nie eine kirchliche Feier zu Ehren des Lucas Statt gefunden.

17.

Maccabäerfest
in der Zahl der frühern christlichen Feste.

I. Das Maccabäerfest verdankt seinen Ursprung der hohen Achtung, die man in den Tagen des kämpfenden Christenthums dem Märtyrerthume bewies. II. Bei aller Ungewißheit über den Anfangspunkt dieser Festfeier ist doch so viel entschieden, daß es bereits im 4. und 5. Jahrhundert Homilien berühmter Redner auf diesen Festtag giebt. III. Die Feier dieses Festes scheint späterhin weniger beachtet zu werden und verschwindet mit dem 13. Jahrhunderte ganz.

Literatur. Sind irgend die Nachrichten über einen Gegenstand der kirchlichen Archäologie sparsam, so gilt dieß von dem Maccabäerfeste. Die meisten Archäologen übergehen dieses Fest ganz. Bingh. Origen. eccles. Vol. 9. p. 158 hat einen einzigen §. mit der Ueberschrift de Festo Maccabaeor. Der sonst so brauchbare Hospinian de festis Christianor. erwähnt dieses Tages gar nicht. Nur Augusti in s. Denkwürdigkk. Thl. I. p. 147 und Thl. 3. p. 135 ff. Rheinwalds Archäologie p. 242 §. 85. thun dies. Eine ausführliche Untersuchung versprach Rheinwald im zweiten Bande seiner homiletischen Bibliothek zu geben, das Werk ist aber leider schon beim 2. Hefte des 1. Bandes ins Stocken gerathen.

I) **Das Maccabäerfest verdankt seinen Ursprung der hohen Achtung, die man in den Tagen des kämpfenden Christenthums dem Märtyrerthume bewies.** — Die hohe Verehrung, die man dem Märtyrerthume in einer Zeit bewies, wo man nur mit Gefahr für Eigenthum, Ehre und Leben ein Christ seyn konnte, lenkte auch die Aufmerksamkeit auf Personen des A. T., die auf ähnliche Art rühmlich geendet hatten und mit den Blutzeugen für die Wahrheit des Christenthums verglichen werden konnten. Sehr natürlich konnte man hier besonders vergleichende Blicke auf die Geschichte der Maccabäer werfen. Inzwischen ist nicht die ganze Geschichte der Maccabäer, jener bekannten Heldenfamilie, berücksichtigt,

sondern die Märtyrergeschichte der Mutter und ihrer sieben Söhne, welche 2 Macc. 6, 7. berücksichtigt wird. Es ist übrigens dieses Fest das einzige, dessen Object in die vorchristliche Periode fällt, was allerdings als eine Ausnahme von der Regel zu betrachten ist. Man findet auch darum gleichsam eine Entschuldigung dieser Anomalie bei Schriftstellern der frühern und spätern Zeit. Gregor von Nazianz fängt s. oratio XXII. de Maccabaeis Tom. I. p. 391 nach der lateinischen Uebersetzung mit den Worten an: Istum diem nobis solemnem gloria Maccabaeorum fecit. Maccabaeorum nomine diem hunc festum agitamus, qui, quamvis apud multos non honorentur, quia non post Christum decertarunt, digni tamen sunt, qui ab omnibus honore adficiantur, quoniam pro legibus institutisque patriis fortem animum praestiterunt. Bald darauf nimmt seine rednerische Darstellung selbst die Wendung, daß er zeigt, die Maccabäer müsse man selbst noch höher schätzen als die christlichen Märtyrer. Hi (sc. Maccabaei), sagt er darum, ante Christi passiones martyrium solverunt, quid tandem facturi erant, si post Christum persecutionem passi fuissent, ejusque mortem nostrae salutis causa susceptam ad imitandum propositam habuissent? Num qui sine hujusmodi exemplo tanta virtutis laude floruerunt, annon multo fortiores se praebuissent, si cum exemplo periculum adire ipsis contigisset? Auch in einem spätern Zeitalter wird dieselbe Sache aus demselben Gesichtspunkte betrachtet. Der heilige Bernhard sagt Epist. 98. mit der Ueberschrift: Respondens ad quaestionem, cur ex justis antiquae legis solis Maccabaeis ecclesia diem festum decreverit? — Soli ex veteribus Maccabaei, quia non solum causam, sed et formam (ut dixi) novi Martyrii tenuerunt, jure fortasse in ecclesia cum novis ecclesiae martyribus eandem consuetae celebritatis gloriam assecuti sunt. Instar quippe martyrum nostrorum libare et ipsis diis alienis, patriamque deserere legem, imo mandata Dei transgredi cogebuntur, renuebant et moriebantur. S. S. Bernhardi opera. Edit. Venet. 1726. Tom. I. p. 102—105.

II) **Läßt sich auch der Anfangspunkt dieser Feier nicht genau bestimmen, so ist doch so viel gewiß, daß es schon im 4. und 5. Jahrhunderte Homilien berühmter Redner auf diesen Festtag giebt.** — Ueber den Anfangspunkt dieses Festes schweigen alle Nachrichten. Der sonst in der Zeitbestimmung so genaue Bingham sagt selbst hier: quo tempore et quo die hoc festum celebratum fuerit, non habeo dicere, nisi quod in martyrologio Romano kalendis Sextilis illud adsignetur. Es beruht darum blos auf Conjectur, wenn Einige dieses Fest schon ins zweite, Andere mehr ins 3. Jahrhundert versetzen.

Desto gewisser ist es dagegen, wodurch auch die angeführte Conjectur einige Wahrscheinlichkeit erhält, daß im 4. Jahrhundert schon die ausgezeichnetsten Redner der morgen- und abendländischen Kirche Homilien auf dieses Fest gehalten haben. Wir erinnern nur an die treffliche Homilie von dem Maccabäerfeste von Gregor von Nazianz. Nach Augustinus (Hom. oco de divers. Opp. Tom. V. p. 1221. edit. Bened.) war den Maccabäern eine eigene Kirche zu Antiochien gewidmet. Sanctorum Maccabaeorum Basilica esse in Antiochia

praedicatur, in illa scilicet civitate, quae regis ipsius persecutoris (Antiochi) nomine vocatur. Hier hielt auch Chrysostomus die drei noch vorhandenen Reden (hom. 44, 49. 50.), woraus sich ergiebt, daß der ihnen geweihete Tag unter die wichtigsten Feste gerechnet wurde. Auch Maximin. Taurin. Gaudentius Brix., Eusebius Emisenus, Valerianus, Leo I. u. a. haben Homilien auf diesen Tag hinterlassen, woraus sich auf die Allgemeinheit der Feier in jener Zeit ein sicherer Schluß machen läßt.

III) **Die Feier dieses Tages scheint späterhin weniger beachtet zu werden, und verschwindet mit dem 13. Jahrhundert ganz.** — Man findet zwar auch nach dem von uns angegebenen Zeitraume des 4. und 5. Jahrhunderts Spuren des Maccabäerfestes. Wie wir im Artikel „Fest aller Heiligen" gezeigt haben, daß man sich bald genöthigt sah, die einzelnen Festtage der Märtyrer und Heiligen einzustellen, weil ihre Zahl zu sehr angewachsen war, so scheint dieses auch nach und nach verschwunden zu seyn. Vor dem 12. Jahrhundert findet man es zuweilen noch in den kirchlichen Festverzeichnissen. Seit dem 12. und 13. Jahrhunderte aber scheint es immer mehr in Abnahme gekommen zu seyn. Das Martyrolog. Rom. setzt denselben auf den 1. August. Vergl. Bingh. l. l. p. 169. Auf diesen Tag ward bekanntlich auch Petri Kettenfeier (F. Petri ad vincula) gesetzt, und da das Breviar. Rom. edit. 1550 das Festum Maccabaeorum als ein simplex anführt, so liegt darin ein offenbarer Beweis, daß die Wichtigkeit, welche die alte Kirche demselben beilegte, so gut wie verschwunden war.

18.

Märtyrer.

I. Name und Begriff der Märtyrer. II. Ursachen des Märtyrerthums. III. Hohes Ansehen, in welchem die Märtyrer standen. IV. Welchen Einfluß das Märtyrerthum auf die christliche Kirche geäußert habe.

Monographien. Thom. Crenii dissertatt. philol. Syntagm. I. 1699. — Jo. P. Schwab de insigni veneratione, quam obtinuit erga Martyres in primitiva ecclesia. Altorf. 1748. 4. — Gottl. Frideric. Gude de cura veteris ecclesiae circa martyres. Lips. 1753. 4. (Die Monographien, welche sich auf einzelne Punkte des Märtyrerthums beziehen, sind in der Abhandlung selbst angeführt.)

Allgemeinere Schriften. Acta sanctorum martyrum oriental. et occidental. in duas partes distributa. Stephan. Evod. Assemannus textum recensuit. Romae MDCCXLVIII. Typis Jos. Collini. Fol. (reichhaltig, aber wenig kritisch). Vergl. auch die unter den Artikeln Hagiolatrie und Legende angeführte Literatur.

I) Name und Begriff. — Hoher Muth, Hingebung, Ausdauer und Aufopferung haben von jeher dem menschlichen Gemüthe Achtung und Ehrfurcht eingeflößt, und selbst die rohesten Völker sind dagegen nicht unempfindlich gewesen. Der Stifter des Christenthums war in Hinsicht der Ergebung, der Duldung und der erhabenen Seelengröße mit einem so ausgezeichneten Beispiele vorangegangen, daß seine Bekenner nur auf ihn blicken durften, um sich zur Nachahmung angefeuert zu fühlen. Die Apostel freuten sich daher, wenn sie gleich ihrem Meister und um seines Namens willen Leiden und Verfolgungen zu erdulden hatten. Diese Denkart nahmen auch bald die ersten Christen an, wozu die Zeiten der Verfolgung so manche Veranlassung darboten. Diejenigen nun, die wegen des Bekenntnisses ihrer Religion den Tod oder andere schwere Leiden erduldeten, erhielten den Namen Märtyrer oder Zeugen, weil eben dieser Tod und die erduldeten Leiden das rühmlichste Zeugniß ablegten, welcher herrlichen Begeisterung die Gotteslehre Jesu fähig mache. Das griechische μάρτυς oder μάρτυρ, im N. T. auch in mehrfach anderer Bedeutung gebraucht, kommt in dem oben erwähnten Sinne nur in der Apokalypse vor. Apoc. 2, 13. und 11, 3. coll. 7. Warum Jesus selbst Apoc. 1, 5. μάρτυς ὁ

ϰωτός genannt werde, ist nicht ganz klar. Vielleicht ebenfalls deswe-
en, weil er für seine große Sache das Leben zum Opfer brachte.
ebrigens nahm man das Wort in der alten Kirche im engern und
eitern Sinne, und unterschied Martyres absolute sic dicti, d. i.
hristen, die wirklich und oft unter großen Martern das Leben aus-
auchten. Martyres designati, die zwar dem Tode schon geweiht wor-
en waren, aber dennoch unter Erduldung schmerzlicher Leiden das
eben retteten. Die martyres confessores waren diejenigen, welche
ch um des Christenthums willen drohenden Lebensgefahren ausgesetzt
atten und in Gefängnissen gewesen waren, wie Eusebius Pamphili,
Dionysius Alexandrinus u. a. Zu diesen zählte man auch die Pro-
ugi und Extorres, die theils zur Zeit der Verfolgung flohen und ihr
Eigenthum preisgaben, theils auch selbst um ihres Bekenntnisses willen
erwiesen und ihres Eigenthums beraubt wurden. Doch lernt man
namentlich aus Cyprians Briefen, daß es mit diesem engern Sprach-
gebrauche nicht immer so genau genommen wurde, und daß man im
Allgemeinen diejenigen Märtyrer nannte, die auf irgend eine Weise für
das Bekenntniß des Christenthums Leiden zu erdulden hatten. Aus
Eusebius Kirchengeschichte Bd. 5. §. 2. sehen wir, daß die ersten christ-
lichen Glaubenshelden den Namen Märtyrer aus Bescheidenheit von
sich ablehnten, und ihn nur vorzugsweise Jesu beigelegt wissen wollten.
Eine andere Eintheilung der Märtyrer in fünf Classen findet sich bei
Valesius ad Eusebii histor. ecclesiast. l. 6. c. 32., wo genannt
werden Protomartyres, z. B. Stephanus und die heilige Thekla,
Hieromartyres, wenn es Kleriker, Megalomartyres, wenn es vorneh-
me Civilpersonen, Callimartyres, wenn es Frauenspersonen waren.
Alle übrige bekamen den Namen Hagiomartyres. S. Suiceri thes.
eccles. unter dem Worte μάρτυς.

II) Ursachen des Märtyrerthums. — Man würde
in der That hart und unbillig urtheilen, wenn man nicht wenigstens
theilweise diese Erscheinung in der beginnenden christlichen Kirche aus
der edelsten Begeisterung erklären wollte. Wirft man nämlich einen
Blick auf das engherzige Judenthum, wie es gleichsam in seiner äußern
Form erstarrt, dem höhern Gemüthsleben wenig gewährte, erwägt man,
wie das Meiste im öffentlichen Kultus der Heiden dem Spotte preis-
gegeben war und das Ungnügende desselben allenthalben gefühlt wurde,
und vergleicht man damit das religiös-sittliche Leben, wie es sich nach
den Vorschriften des Christenthums gestalten sollte: so wird es begreiflich,
wie Männer von Geist und Herz für das Christenthum die innigste
Achtung an den Tag legten, ja wie auch selbst der gemeine, natürliche
Verstand in demselben Nahrung finden konnte. Rechnet man nun
noch dazu den Druck von Außen, wodurch es den einzelnen starken
Seelen erst recht klar wurde, an welche theure Ueberzeugungen sie das
Leben setzten, und denkt man dabei an das Beispiel Jesu und mehre-
rer seiner Boten; dann wird es erklärlich, wie das Märtyrerthum in
der ersten verfolgten Kirche in der That eine recht edle Quelle haben
konnte. Es gab darum gewiß unter den Märtyrern der ersten christli-
chen Jahrhunderte höchst achtungswerthe und ausgezeichnete Menschen.

Dabei läßt es sich jedoch nicht verkennen, daß abergläubische und
schwärmerische Hinneigung zum Märtyrertode, besonders in den letz-

ten Verfolgungen, Statt fand, wozu gewiß auch selbst berühmte Lehrer beitrugen, indem sie selbst durch ihre Vorträge überspannte Meinungen von einer solchen Lebensaufopferung verbreiteten. Ein Tod nämlich, den schon die Achtung der Zeitgenossen in so hohem Grade auszeichnete, mit dem man sich die höhere Seligkeit im Himmel zu erkaufen wähnte, und zwar zu einer Zeit, wo das äußere Leben ohnehin wenig Freuden darbot, mußte natürlich für viele einen besondern Reiz haben. Und daraus läßt sich zweierlei gnügend erklären, einmal, daß auch die ausgezeichnetsten Martern vor diesem Tode nicht zurückschreckten, und dann daß die Zahl der Märtyrer in der ersten gedrückten und kämpfenden christlichen Kirche in der That sehr groß gewesen seyn müsse. Nicht genug, daß schon das bloße Bekenntniß des Christenthums als schweres Verbrechen angesehen und bestraft wurde, so ersann man auch noch eigenthümliche und ungewöhnliche Martern, worüber man die Nachrichten aus gleichzeitigen Kirchenschriftstellern in folgenden kleinen Schriften findet: Casp. Sagittarius de martyrum cruciatib. in primitiva ecclesia. Frankf. 1673 und 1696. 4. — Arnoldi historia Christianor. ad metalla damnator. in Thomasii hist. Sap. et Stult. Tom. 3. p. 173 seqq. und nach seiner Comment. de fratrum et soror. appellat. inter Christian. usitat. Frankf. 1696. 8. p. 540 — 600. — J. G. Walch de bestiariis inter antiquiores Christianos. Jena 1746. 4., und besonders Ant. Gallonius de cruciatib. martyrum. Rom 1594. 4. (italien. schon 1591) u. öft., der seiner Schrift besondere Abbildungen von den Qualen beigefügt hat, unter welchen man die Märtyrer vom Leben zum Tode brachte. Besondere Abbildungen erschienen auch unter dem Titel: Sacrae Christi martyrum imagines, una cum instrumentis, quibus iidem olim torquebantur a N. Circiniano aeri incisae. Rom. 1750. gr. 4. Ja auch nach dem Tode erlaubte man sich noch allerhand Beschimpfungen an den Leichnamen der Märtyrer, wovon ebenfalls eine kleine Schrift handelt: J. Christ. Ortlob de martyrib. furori gentilium ultra mortem expositis. Lpz. 1699. 4. Dessen ungeachtet wuchs die Zahl der Märtyrer in jeder neuen Verfolgung, und auch bei der strengsten Kritik jener Schriftsteller, die von ihrer Zahl Nachricht geben, bleibt doch eine große Menge derselben übrig. Man vergleiche die Schriftsteller, welche Dodwells de paucitate martyrum dissertat. Cyprian. XI. widerlegten, wie z. B. Muratorius in Analect. latin. Tom. 2. p. 200 seqq., und besonders die Arbeit des Benedictiners Ruinart in seinen Actis sinceris martyrum. Auch wenn man sich hier noch einen starken Abzug erlaubt, bleibt die Zahl derer, die den Märtyrertod erduldeten, immer noch sehr groß. Jedoch muß man auch einflußreichen Lehrern und Schriftstellern jener Tage das Zeugniß geben, daß sie das schwärmerische Hinzudrängen zum Märtyrertode nicht immer billigten. Mensurius z. B., Bischof zu Carthago, verbot unter andern während der diocletianischen Verfolgung solche für Märtyrer anzusehen, die den Tod geflissentlich gesucht und ohne von der Obrigkeit ergriffen zu seyn, sich persönlich bei ihr als Christen angegeben hatten. Cfr. Cypr. acta martyrii und epist. ultim. Von den Märtyrern dieser Gattung ist eine kleine Schrift von Rivinus de professorib. veter. ecclesiae martyribus vorhanden, wo unter andern Beispielen auch das von Origenes

entlehnte erzählt wird (s. Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 2.). Dieser wollte sich als Knabe schon der Obrigkeit ausliefern, während sein Vater Leonides schon als ein Märtyrer im Gefängnisse war. Nur dadurch wurde er zurückgehalten, daß die Mutter ihm seine Kleider versteckt hatte.

III) **Hohes Ansehen, in welchem die Märtyrer standen.** — So lange sie noch lebten, erwies man ihnen alle nur mögliche Achtung, welche man dadurch an den Tag legte: 1) daß man sie, wenn es anders verstattet wurde, fleißig in ihrem Gefängnisse besuchte. Man versorgte sie hier mit allem Nöthigen, reichte ihnen das Abendmahl, tröstete und ermahnte sie zur Beständigkeit, ein Geschäft, welches vorzüglich den Diaconen und Diaconissinnen oblag (s. diese Artikel). War aber dieses nicht erlaubt, so suchte man durch Briefe auf sie zu wirken, ja man scheuete selbst nicht einmal mühsame Bestechung der Wache. War der Zutritt zu ihrem Gefängnisse erlaubt, so reichte man ihnen auch Almosen, die sie wieder an Andere vertheilen konnten. S. Tertull. ad uxor. l. 2. c. 4. Tertull. apolog. c. 29. Cypr. exhortatio martyr. 2) Man schloß sie ins öffentliche Gebet beim gemeinschaftlichen Gottesdienst ein und bat Gott, daß er sie erretten oder das bevorstehende Leiden standhaft erdulden helfen wolle. 3) Alles, was sie merkwürdiges redeten, und was bei ihrer Marter und bei ihrem Tode mit ihnen vorging, wurde von den Notariis ecclesiae fleißig aufgeschrieben. (Vergl. d. Art. Notar. eccles.) 4) Die Briefe, welche sie aus dem Gefängnisse an ihre Verwandten und an ihre übrigen Glaubensgenossen schrieben, wurden sehr hoch geschätzt und sorgfältig gesammelt. Sie schlugen darin oft Jemanden zu einem geistlichen Amte vor und selten blieb ihre Stimme unbeachtet. Besonders aber war ihre mündliche, wie ihre schriftliche Bitte von Gewicht, wenn sie den Poenitentibus galt, die wieder um die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft baten. Tertull. ad martyres. Cyprian. ep. 15. de lapsis. Jedoch mögen hier große Mißbräuche durch untergeschobene libellos oder literas pacis geschehen seyn, worüber hin und wieder Cyprian in seinen Briefen klagt. Auch mochten diese Märtyrer selbst im Gefängnisse Uneinigkeit und Muthlosigkeit geäußert haben, weßhalb Tertullian für nöthig fand, seine bekannte Schrift liber ad martyres zu verfertigen. 5) In einigen Gemeinden hatten die geretteten Märtyrer und Bekenner einen besondern ausgezeichneten Platz in der gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlung, von wo aus sie das ganze Volk überblicken konnten. Auch wurden sie, wenn sie anders Fähigkeiten dazu besaßen, gewöhnlich Vorleser und Kleriker, indem man ihre Martern für eine Weihe zum Priesterthume ansah.

War die Achtung gegen die Märtyrer schon groß, so lange sie noch lebten, so stieg sie noch höher nach ihrem Tode. Dieß ergiebt sich 1) daraus, daß man alles, was von den hingerichteten Märtyrern noch übrig war, sammelte und als theures Andenken aufhob. 2) Daß man die Namen der Märtyrer bei den meisten Gemeinden nebst dem Tage ihres Todes und einer Erzählung ihrer Leiden in die Diptychen oder Denkbücher eintrug. 3) Daß man nach der Zeit der Verfolgung über ihren Gräbern besondere Kirchen bauete, welche martyria und memoriae genannt wurden. Vorzüglich ließ Constantin der Große

dergleichen zu Constantinopel erbauen. Cfr. Euseb. in vita Constant. l. III. c. 48. Endlich feierte man jährlich wiederkehrende Denktage der Märtyrer, wovon in einem besondern Artikel Märtyrerfeste gehandelt werden wird.

IV) **Welchen Einfluß das Märtyrerthum auf die christliche Kirche geäußert habe?** — Würdigt man nun das Märtyrerthum nach seinem Einflusse auf die christliche Kirche, so kann man einen wohlthätigen, wie einen nachtheiligen Einfluß davon nicht verkennen. Jener zeigt sich darin, daß die Standhaftigkeit der Märtyrer in der That nicht wenig zur ersten glücklichen Ausbreitung des Christenthums beitrug, daß sie einen gewissen nützlichen Gemeingeist förderte, und daß zum Andenken dieser Zeugen der Wahrheit später eine Menge Kirchen erbaut wurden. Auf der andern Seite ist es jedoch eben so wahr, daß in dem Aberglauben und der Schwärmerei, die sich mit dem Märtyrerthume verschwistert, eine Menge von Gewohnheiten ableiten lassen, die in der Folge den christlichen Kultus so sehr verunstalteten, wovon wir jetzt vorläufig nur die Heiligenverehrung, den Reliquienkram, die Indulgenzen, den Ablaß nennen, über welche ausführlicher in einzelnen Artikeln gehandelt werden wird.

19.

Märtyrerfeste

im frühern Kultus der Christen.

I. Veranlassung zu den Märtyrerfesten, Anfangspunkt, Erweiterung und Namen derselben. II. Ort wo, Art und Weise, wie sie gefeiert wurden. III. In wiefern die sogenannten Martyrologien von diesen Festen abgeleitet werden können? IV. Mehr nachtheiliger Einfluß, welchen die Märtyrerfeste auf den spätern christlichen Kultus geäußert haben. V. Märtyrerverehrung in den verschiedenen Kirchensystemen unsrer Tage.

Literatur. Hospinian de origine festor. christian. (hier ist der Abschnitt de memoriis Martyrum p. 8 sehr brauchbar). — Bingh. antiquitt. eccl. Vol. V. p. 294. Vol. IX. p. 132. — Schröckh's KG. Thl. 3. p. 113—14. — Neanders allgem. Geschichte der christlichen Relig. 1r Bd. 2. Abtheilung p. 596 f. — Baumgartens Erläut. der christl. Alterthümer p. 277—81. — Augusti's Denkwürdigkk. aus der christl. Archäologie 3r Bd. p. 136 (verhältnißmäßig wenig, so auch Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. p. 306).

Monographien. Casp. Sagittarii (praes. J. Musaeus): Dissert. de natalitiis martyr. Jenae 1678. 4., c. praes. J. And. Schmidii. Ebend. 1698. 4. S. Th. Crenii dissert. philolog. Syntagm. I. 1699. — Jo. Henr. Stuss comment. de natalitiis eccles. comment. I. und II. Gothae 1737. 4. Vergl. auch die oben u. d. Art. Märtyrer angeführten Abhandlungen, so wie die unter dem Artikel liturgische Schriften verzeichneten Untersuchungen über die Diptychen.

I) Veranlassung zu den Märtyrerfesten, Anfangspunkt, Erweiterung und Namen derselben. — Es bleibt wohl immer die sicherste Conjectur, daß die Märtyrerfeste eine Nachahmung der Todtenfeier Jesu waren, welche man ja schon früh in der Absicht beging, um den Heldenmuth Jesu zu bewundern und nachzuahmen, mit welchem er für die große Sache der Wahrheit und Tugend das Leben geopfert hatte. Thatsächlich scheint diese Nachahmung zum erstenmale eingetreten zu seyn, als Polykarpus, Bischof

von Smyrna († im Jahre 167 oder 69) den Märtyrertod erlitten hatte. So viel ist gewiß, daß ihm zu Ehren lange zuvor eine kirchliche Feier veranstaltet war, ehe man daran dachte, den Protomartyr Stephanus auf gleiche Art auszuzeichnen. Eusebius hist. eccles. l. IV. c. 15. hat die Geschichte seines tragischen Lebensendes ausführlich erzählt und das von der Smyrnaischen Gemeinde erlassene Cirkularschreiben (welches von Jac. Usher und neulich von J. T. B. Danz besonders edirt worden) mitgetheilt. Aus demselben ist besonders folgende Stelle über die Verehrung der Märtyrer merkwürdig. „Sie „(die Juden) — heißt es hier — wußten nicht, daß wir weder Chri„stum, der für die Seligkeit der Erlösten in der ganzen Welt gelitten „hat, jemals verlassen, noch auch irgend einen andern verehren können. „Denn ihn beten wir als den Sohn Gottes an, **die Märtyrer „aber lieben wir als Jünger und Nachfolger des „Herrn wohl verdientermaßen wegen ihrer über„schwenglichen Liebe gegen ihren König und Leh„rer.** Möchten wir doch auch ihre Mitjünger und Mitgenossen wer„den!" Hierauf wird erzählt, wie der Körper des schrecklich gemarterten Polykarpus nach römischer Art sei verbrannt worden. Und dann heißt es weiter: „Und so nahmen wir zuletzt seine Knochen hinweg, „welche schätzbarer sind als köstliche Steine und edler als Gold, und „legten sie hin, wohin sie gehörten. **Der Herr wird uns das „Glück verleihen, daß wir uns hier in Freuden und „Entzücken versammeln und den Geburtstag sei„nes Märtyrerthums zum Andenken derer, die „schon vorher gekämpft haben, und zur Uebung und „Vorbereitung derer, denen es noch bevorsteht, be„gehen können.**" — Dieß ist der Verlauf mit Polykarpus, der nebst 12 andern aus Philadelphia zu Smyrna ein Märtyrer wurde. Seiner wird vor allen allein vorzugsweise gedacht, so daß auch unter den Heiden von ihm aller Orten gesprochen wird. (Wer sieht nicht schon die Keime der spätern Heiligen= und Reliquienverehrung in dieser frühern Aeußerung?)

Berücksichtigend das zeither Gesagte kann man schon das 2. Jahrhundert als Anfangspunkt der Märtyrerfeste annehmen, womit auch die Zeugnisse von Tertullian und Cyprian übereinstimmen. Anfänglich scheint die Feier der Märtyrerfeste nur an den Orten üblich gewesen zu seyn, denen die hingerichteten Märtyrer angehörten. Wie nun Smyrna in dem Andenken des Polykarpus ein Lieblings=Lokalmärtyrerfest hatte, so war dieß auch in mehrern andern größern Städten des Morgen= und Abendlandes der Fall. In Nyssa scheint der Märtyrer Theodorus in großen Ehren gestanden zu haben, eben so Ignatius in Antiochien, Gordius in Cäsarea. In Rom galten besonders die beiden Apostel Petrus und Paulus, weil man sie als die Stifter der dortigen Kirche betrachtete. (S. den Artikel Collectivfeier der Denktage des Petrus und Paulus.) — Mailand war arm an Märtyrern, deshalb feierte Ambrosius den Todestag fremder Heiligen, als des Nazarius und Celsus, des Eusebius, des Laurentius, des Cyprian und der Agnese, bis er endlich auch in seinem Gebiete einige Gebeine entdeckte. Reicher war Hippo, denn beim Augustin kommen eine Menge Märtyrer vor, deren

Feste er durch Reden verherrlichte. Wahrscheinlich ist es aber, daß er das Andenken aller afrikanischen Heiligen feierte, dieselben folglich seiner Stadt nicht allein angehörten. — Auch weibliche Märtyrer findet man, die hier und da große Auszeichnung genossen, z. B. die heilige Thekla, welche Protomartyr inter foeminas genannt wird, obgleich sie sich selbst den Tod gab. Vergl. Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. II. p. 250.

Aus dem Umstande, daß abwärts vom 2. Jahrhundert die Märtyrerzahl immer mehr zunahm, und daß das Ansehen der Märtyrer immer höher stieg, lassen sich zwei Erscheinungen erklären. Einmal schon das Bestreben, auch Personen der heiligen Geschichte des N. und zuweilen auch des A. T. die Märtyrerehre zu vindiciren. Wir haben dieß in dem allgemeinen Artikel Apostelfeste nachgewiesen, desgleichen auch im Artikel Geburtsfest Jesu Nr. II. Vorfeier und Begleitungsfeste von Weihnachten, wo von dem Stephanstage und dem Feste der unschuldigen Kinder die Rede war. Dasselbe gilt auch von dem Maccabäerfeste, das in einem kleinen Artikel von uns behandelt worden ist. Chrysostomus gedachte selbst der drei Männer im Feuerofen und hielt ihnen zu Ehren eine besondere Rede. Diese biblischen Märtyrer, wie man sie nennen könnte, haben das Eigenthümliche, daß mehrere derselben, wie z. B. der Stephanstag, nicht blos Lokal= und Provinzialfeste blieben, sondern in der ganzen Christenheit gefeiert wurden. In Ankona bewahrte man nach dem Zeugnisse des Augustinus einen Stein auf, der von dem Ellbogen des Stephanus abgeprallt, und von einem Umstehenden aufgehoben und dahin gebracht worden war. Davon solle auch die Stadt den Namen erhalten haben: Ἀγκών, cubitus.

Aus der vermehrten Zahl der Märtyrer läßt sich aber auch der Umstand erklären, daß man mehrere Märtyrer zusammen nahm, um an einem Tage ihr Andenken zu feiern. So haben wir von Gregor. Naz. zwei Homilien auf 40 Märtyrer, vom Augustinus auf 20 Märtyrer, welche in der ganzen Welt geduldet hatten, zusammen, um ein Fest derselben zu feiern. Chrysostomus that dasselbe, und man sieht aus seiner dabei gehaltenen Homilie, daß es sieben Tage nach dem Pfingstfeste geschah. Ambrosius feierte dieses Fest gleich nach dem Auferstehungsfeste, und durch die Stelle der heiligen Schrift: „Eine Menge der „Heiligen standen mit ihm auf und gingen in die heilige Stadt," weiß er demselben einen einigermaßen angemessenen Sinn unterzulegen. — In Saragossa feiert man nach dem Zeugnisse des Prudentius das Fest von 18 Märtyrern und Fulgentius von Ruspe hat eine Rede über die Märtyrer hinterlassen, welche zeigt, daß man auch dort mehrere zusammen nahm. — Auch das Andenken der unschuldigen Kinder von Bethlehem muß im Abendlande allgemein gefeiert worden seyn; denn wir haben Reden von Augustin, Leo, Chrysostomus und Fulgentius zu ihrem Lobe; ihr Fest muß gleich nach Epiphanias gefallen seyn.

Diese Sitte, so wie die vermehrte Heiligenzahl selbst, als die eigentlichen Märtyrer aufgehört hatten, leitete allmählig auf die spätere Anordnung ein, daß in der morgenländischen Kirche ein jährlich wiederkehrendes Fest aller Märtyrer und in der abendländischen ein Fest aller Heiligen üblich wurde. S. den Artikel Fest aller Heiligen im

zweiten Bande dieses Handbuchs, p. 283, wo das eigenthümliche Verfahren der morgen- und abendländischen Kirche in dieser Beziehung nachgewiesen ist.

Was nun die Benennung dieser Tage betrifft, so erklärt sich der Name Memoria für Commemoratio sehr leicht, doch wird er oft auch von den sogenannten Märtyrerkirchen gebraucht. Aber befremden kann es allerdings, daß man davon den Namen Natales, natalitia, γενέθλια brauchte. Man wollte aber damit nicht den eigentlichen Geburtstag der Märtyrer andeuten, wie sonst dergleichen Natalitia bei den Römern gefeiert zu werden pflegten. Diese nannten auch den Regierungsantritt ihrer Kaiser natales und natalitia und feierten dieselben mit schmeichlerischem Gepränge. Cfr. Hildebrand de natalitiis veter. sacris et profanis et J. Chr. Körner in dissert. de natalitiis Romanor. privatis. Die frühern Christen nannten vielmehr den Sterbetag, an welchem Jemand den Märtyrertod erlitten hatte, natales, wodurch sie gleichsam zu einem ewigen Leben neu geboren und die Krone der ewigen Herrlichkeit erlangt hatten. Diese an sich so gemüthliche, freundliche Vorstellung, daß der Tod erst der Anfangspunkt des eigentlichen höhern seligen Lebens sei, finden wir auch von den Homileten hin und wieder trefflich benutzt, und Origenes soll diese Vorstellung besonders verbreitet haben.

II) Orte, wo und Art und Weise, wie die Märtyrerfeste begangen wurden.

a) Darin stimmen alle Nachrichten überein, daß man die Denktage der Märtyrer auf ihren Gräbern oder vielmehr Grabhöhlen feierte; denn diese Gräber waren häufig außer den Städten in unterirdischen Grüften und Gewölben, wo sie vor ihren Feinden einigermaßen verborgen und sicher waren. Vergl. J. Achat. Bielcke de cinerariis (martyrum et sanctorum). Stargard 1745. Fol. Später wurden auch in den Zwischenzeiten der Ruhe, wo die Verfolgungen aufhörten, über diesen Gräbern kirchenartige Gebäude errichtet, die daher Martyria oder areae, coemeteria, mensae et memoriae martyrum hießen. S. Chrys. homil. 65. de martyrib. Tom. 5. et homil. 67. Absichtlich bedienen wir uns des Ausdrucks kirchenartig, weil solche Bauwerke sich nicht immer zum kirchlichen Gebrauche im vollen Sinne des Worts eigneten und oft nur aus Altären (mensae) oder Capellen bestanden, welche blos an gewissen Tagen zu Stationen und Wallfahrten bestimmt wurden. Jedoch verwandelten sie sich oft bei eingetretener Ruhe in eigentlich sogenannte Kirchen, wie wir dieß im Artikel Kirchengebäude zweiter Band dieses Handbuchs p. 390 gezeigt haben. Gehen wir nun über auf die Art und Weise,

b) wie diese Feste begangen wurden, so hat das christliche Alterthum folgende Nachrichten aufbehalten:

α) Man versammelte sich jährlich am Sterbetage eines Märtyrers bei seinem Grabe, hielt dort Gottesdienst, und genoß das heilige Abendmahl. In den Tagen der Verfolgung mußte dieß Versammeln wohl nur einzeln und verstohlen geschehen, in Tagen aber der eingetretenen Ruhe ist es nicht unwahrscheinlich, daß man sich in Prozessionen dahin begab.

β) Statt der Vorlesungen aus der heiligen Schrift wurden die

von den Notariis ecclesiae aufgezeichneten Acta eines jeden Märtyrers öffentlich vorgelesen und dadurch ihr Leben, Leiden und Tod ins Andenken gebracht. Conc. Carthag. III. c. 47. — Augustin meldet dieß von der afrikanischen Kirche, — Leo der Große und Gelasius von der römischen — Cäsarius Arelatensis und Alcimus Avitus von der gallikanischen.

γ) Man hielt Lobreden an ihren Gräbern und solche orationes panegyricas, wie man sie nannte, zum Lobe der Märtyrer haben die berühmtesten Homileten gehalten, wie Chrysostomus, Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Leo, Chrysologus u. a. Diese Reden enthielten theils Danksagungen gegen Gott für die den Märtyrern erzeigte Gnade, theils Aufmunterung zu ähnlicher Begeisterung, wenn sie bei neuen Verfolgungen nöthig werden sollte, theils Fürbitten für die ganze Kirche und ermuthigende Erinnerungen an die Auferstehung der Todten. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Reden mit zu den ausgezeichnetsten Leistungen der Homileten im 4. und 5. Jahrhunderte gehören. Uebrigens verwahren sich diese Redner recht geflissentlich gegen den Vorwurf, als wenn an die auf solche Art gefeierten Märtyrer Gebete gerichtet worden wären. August. contr. Faustum l. 20. c. 21. sagt darum ausdrücklich: Quis enim Antistitum in locis sanctorum corporum adsistens altari aliquando dicit: Offerimus tibi, Petre, aut Paule aut Cypriane? Sed quod offertur, Deo offertur. Aehnliche Stellen finden sich bei Tertull. apolog. c. 50. et ad Scapul. c. 5. und bei Chrysostomus in mehrern seiner Homilien. Man erkennt dabei leicht, mit welchen Schwierigkeiten die römisch-katholische Kirche zu kämpfen hat, wenn sie die bei ihr übliche Hagiolatrie mit dem Beispiele des frühern christlichen Alterthums rechtfertigen will.

δ) Ueber die für die verstorbenen Märtyrer dargebrachten Oblationen, deren oft Tertullian und Cyprian gedenken, hat man eine doppelte Ansicht. Nach Augustin Sermon. XVII. de verbis apostolor. verstand man darunter dasjenige Gebet, worin vor und bei der Consecration des Abendmahls für die verstorbenen Märtyrer gebetet wurde, welches gleichsam ein sacrificium laudis et gratiarum actionis war, das man Gott darbrachte, weil er den Märtyrern glücklich hatte überwinden helfen.

Andere hingegen verstehen darunter Almosen, die entweder von dem Vermögen der Märtyrer genommen oder von ihren Freunden im Namen der Verstorbenen als ein Dankopfer dafür gegeben wurden, daß nunmehr die Verstorbenen völlig überwunden hätten. Später haben römisch-katholische Theologen in dieser Ansicht das Meßopfer für die Todten zu finden geglaubt, um diese aus dem Fegefeuer zu erlösen. Cfr. Pfaffii dissert. de oblatione eucharistica in primitiva ecclesia usitata, et Hildebrandi primitivae ecclesiae offertorium pro defunctis.

ε) Wie die Römer bei ihren Geburtstagen Gastmähler anzustellen pflegten (vergl. J. J. Rodii dissert. de conviviis natalitiis), und auch wohl in ihrem Testamente verordneten, ihren Geburtstag jährlich nach ihrem Tode mit einem Gastmahle zu feiern; cfr. Gutherius in jure manium l. II. c. 10., also hielten auch die ersten Christen an solchen natalitiis, Gastmähler, welche besonders Reiche zur Erquickung der Armen

veranstalteten. Sie wurden aber wegen ihres Mißbrauchs mit der Zeit wieder abgeschafft. Conc. Carthag. III. c. 30. Laod. c. 28. Aurel. II. c. 12. Cabillonius I. c. 16. Dieß geschah auch mit den Jahrmärkten, die sich nach und nach durch die jährlichen Denktage der Märtyrer hin und wieder gebildet hatten. Vergl. Basil. regul. maj. qu. 40.

Diese Zusammenkünfte wurden auch zuweilen mit einer Vigilie gehalten, so daß man ganze Nächte an den Gräbern der Märtyrer zubrachte. Chrysost. Tom. I. hom. 74. Tom. 5. Sidon. l. 5. ep. 17. Auch bei dieser Festfeier mochte man sich großer Uebertreibungen schuldig machen, indem aus einzelnen Andeutungen berühmter Kirchenlehrer erhellt, daß auf eine Woche oft mehrere solcher Denktage der Märtyrer fielen, weshalb die oben schon erwähnte Einrichtung nöthig wurde, nämlich das Andenken mehrerer Märtyrer auf einmal zu feiern, und zuletzt nur einen allgemeinen Denktag im Jahre für sie anzuordnen.

III) In wiefern können die sogenannten Martyrologien von diesen Festen abgeleitet werden? — Im engern und eigentlichen Sinne hieß Anfangs Martyrologium das Verzeichniß der Märtyrer, die irgend einer größern oder kleinern Gemeinde angehörten. Da nun aber die ersten Christen die Geschichte der Märtyrer mit großem Fleiße aufzeichneten, so entstand eine Art kirchen-liturgisches Buch, in welchem nach Art eines Calenders das Leben, Leiden und der Tod der Märtyrer, welche die Wahrheit der christlichen Religion mit ihrem Tode versiegelt hatten, nach den Tagen des Jahres gezählt wurden. Diese Schriftgattung nannte man Martyrologien. Daß die ältern Martyrologien, die für uns höchst schätzbare Ueberreste aus dem christlichen Alterthume seyn mußten, verloren gegangen sind, haben wir schon gezeigt, auch daß das Bemühen vergeblich gewesen sei, solche ächte ältere Martyrologien wieder aufzufinden. Jedoch hatten diese frühern Martyrologien den Begriff und den Gebrauch von Kirchencalendern veranlaßt, so daß nun diese und Martyrologien gleichbedeutende Ausdrücke wurden. Daher sagt auch Andreas Müller in seinem Lexikon des katholischen Kirchenrechts und der katholischen Liturgie im Artikel gleiches Namens: „Martyrologium wird in „der römischen Kirche dasjenige kirchliche Buch genannt, welches nach „den Tagen des Jahres das Leben, Leiden und den Tod der Märtyrer, „dann auch Lebensbeschreibungen aller von der katholischen Kirche anerkannten Heiligen enthält. Das Martyrologium, wie wir es jetzt kennen, ist zunächst aus den Märtyrerverzeichnissen der einzelnen Kirchen „entstanden und zunächst nichts anderes als eine vom Papste geprüfte „und genehmigte Sammlung der Lebensbeschreibungen u. s. w., der „verschiedenen von der katholischen Kirche anerkannten Heiligen." — Daß ein solches früheres Martyrologium zu Zeiten des Eusebius vorhanden gewesen seyn soll, aber verloren gegangen ist, ist von uns ebenfalls früher bemerkt worden. Hieronymus soll aus demselben einen Auszug gemacht haben. Die desfalls vorhandenen Briefe aber sind unächt. Wahrscheinlich wurde ein von Mehreren im 4. Jahrhundert abgefaßtes Martyrologium unter dem Namen des Hieronymus, der als ein leidenschaftlicher Märtyrerverehrer bekannt war, abgefaßt. Zur Zeit des römischen Bischofs Gregor I. war in Rom ein Martyrologium im Gebrauch, das aber auch nicht das Martyrologium des Hieronymus war.

Uebrigens haben sich herausgestellt ein Martyrologium Universale, wie man das Martyrologium romanum nennen kann, und mehrere martyrologia privata im Mittelalter, z. B. von Beda, Usuard, Ado, Notker u. a., wovon man bei Schröckh KG. Thl. 23. p. 214—21 nähere Nachricht findet. Sollen wir also den Unterschied zwischen den ältern und neuern Martyrologien bestimmen, so waren jene ein Verzeichniß der verhältnißmäßig immer weniger werdenden Märtyrernamen, die einer Gemeinde angehörten, und die in der That gelebt und gelitten hatten, diese hingegen sind ein sehr reiches Verzeichniß von Heiligen, die vielleicht nie gelebt haben und die nur von dem Aberglauben und durch andere Veranlassung, wie wir im Artikel Legende gezeigt haben, geschaffen wurden. Jene ächten Martyrologien sind früh verloren gegangen, diese haben sich von Zeit zu Zeit erweitert, und selbst jetzt ist das römische Martyrologium nicht geschlossen, sondern es können noch alle die darin aufgenommen werden, welche die katholische Kirche erst heilig spricht oder die sie noch heilig sprechen wird, nur muß das Inserat zuvor von der congegratio rituum genehmigt seyn. Die frühesten und die spätern Martyrologien haben das Gemeinsame, daß sie zum liturgischen Gebrauche dienten und daß sie Verzeichnisse der Denktage für Personen waren, welche man für besonders heilig hielt; im Uebrigen aber weichen sie sehr von einander ab. Auch die griechische Kirche hat dergleichen liturgische Bücher, nur daß sie da nicht, wie wir schon gezeigt haben, Martyrologien, sondern Menologia oder Synaxaria heißen.

IV) Mehr nachtheiliger Einfluß, den die Märtyrerfeste auf den spätern christlichen Kultus geäußert haben. — Ist auch nicht zu leugnen, daß die Denktage der Märtyrer in der frühesten christlichen Zeit einen gewissen Gemeingeist bildeten und der Sache des Christenthums in mehr als einer Beziehung nützlich wurden, wie wir bereits im Artikel Märtyrer bemerkt haben, so ist doch nicht zu leugnen, daß in dem Märtyrerthume überhaupt und in den natalitiis Martyrum insbesondere der Keim von so vielem enthalten ist, was den spätern christlichen Kultus verunstaltete und das mit dem eigentlichen Geiste des Christenthums in Widerspruch stand. Es ging nämlich zunächst daraus hervor die spätere, so oft getadelte Hagiolatrie in der morgen- und abendländischen Kirche. Wir haben dieß weitläuftiger gezeigt im Artikel Hagiolatrie 2r Bd. dieses Handb. p. 263. Daß auch die Bilderverehrung durch die Märtyrerfeste und Märtyrerkirchen Vorschub erhalten habe, ist von uns kurz angedeutet worden im Artikel Bilder in den Kirchen der Christen 1r Thl. dieses Handb. p. 216. In Cramers Fortsetzung von Bossuet Thl. IV. p. 443 heißt es darum gewiß sehr wahr: „Da man gegen die Märtyrer eine so große Hochachtung hatte, so war es natürlich, daß man ihnen nicht weniger Ehre erzeigen wollte, als denen, welchen sie nur ihrer Macht (wie den römischen Kaisern) oder ihrer Würde (wie den Bischöfen) wegen erwiesen wurde. Aus Liebe gegen sie wollte man ihre Bildnisse besitzen; man erinnerte sich ihrer Tugenden in den gottesdienstlichen Versammlungen, und besonders ihrer Leiden und ihres Todes leichter, wenn man ihre Gemälde sah; man malte sie also; man malte die Geschichte ihrer Leiden; man stellte diese Ge-

mälde in die Kirchen; denn können die Tempel wohl mit einem anständigern Schmucke ausgeziert werden, als mit solchen Bildnissen? man fing schon zu den Zeiten des Gregorius von Nyssa an, dieses zu thun.

Allerdings ist dieser Kirchenvater der erste, welcher uns berichtet, daß die den Märtyrern zu Ehren erbauten Kirchen mit Bildern zur Verherrlichung und Empfehlung ihres Märtyrerthums ausgeschmückt wurden. In Gregor Nyss. Orat. de laudibus Theodori Martyris c. 2. Opp. Tom. II. p. 1011 heißt es: *Ἐπέχρωσε δὲ καὶ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διάγραψάμενος, τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπιρείας, τὴν φλογότροφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ τοῦ ἀγωνοτέθου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς, τὸ ἐκτύπομα πάντα ἡμῖν, ὡς ἐν βιβλίῳ τινι γλωττοροφέρῳ, διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος σοφῶς διηγόρευσε τοὺς ἀγῶνας τοῦ μάρτυρος* etc. Aehnliche Aeußerungen findet man auch bei Gregor. Nazianz. Orat. XIX. Tom. I. p. 1313. Basilius M. Orat. in S. Baarlam. Opp. Tom. I. p. 515. Die Bilder der Märtyrer sollen die Stelle der Bücher vertreten und ein lebendiger Commentar seyn. — Uebrigens schreibt sich auch der Reliquienunfug von der Märtyrerverehrung und den damit zusammenhängenden Festen her, und Prozessionen und Wallfahrten erklären sich zum Theil auch mit daher, wie dieß die dahin einschlagenden spätern Artikel lehren werden. Wir behaupteten darum wohl nicht zu viel, wenn wir die Keime mehrerer spätern Mißbräuche im Kultus der Christen in den früh schon gefeierten Märtyrerfesten finden.

V) **Märtyrerverehrung in den verschiedenen Kirchensystemen unserer Tage.** — Erwägt man, daß in der griechischen, wie in der römischen Kirche die Feste der sogenannten Kirchenheiligen mit Märtyrernamen aus früherer und späterer Zeit bezeichnet sind; erwägt man ferner, daß die spätern Heiligen der Idee der frühern Märtyrer wenigstens nachgebildet sind; so kann man mit allem Rechte behaupten, daß die Märtyrerverehrung noch jetzt in der abendländischen, wie in der morgenländischen Kirche Statt findet. Jedoch ist dieß namentlich noch deutlicher angegeben in der griechischen Kirche; denn hier wird nach dem Festverzeichnisse bei Heineccius l. l. 3r Thl. p. 187 fast bei den meisten Festen der Name Märtyrer, Confessor beigesetzt. Vergl. auch den Artikel Hagiolatrie 2r Bd. p. 275. Nr. VII.

In der protestantischen Kirche sind die Memoriae Martyrum et Sanctorum gänzlich unterblieben; und wenn hin und wieder in dem protestantischen Kirchencalender ein Gedächtnißtag des heiligen Laurentius oder Nicolaus oder Martinus u. a. vorkommt, so ist dieß nur als Ausnahme von der Regel zu betrachten. Das Johannisfest wird nicht zum Andenken des Märtyrers (dafür hat die katholische Kirche ein besonderes Festum decollationis Johannis am 29. August), sondern des Vorläufers Christi, und also ein Festum Evangelicum s. Dominicum begangen. Der Stephanstag gehört zu Weihnachten als Feria II. und die Innocentes haben bei den Protestanten keine kirchliche Feier mehr. — Wenn aber auch kein besonderes Fest gefeiert wird,

so geschieht doch der Märtyrer dankbare Erwähnung. Der ambrosianische Lobgesang, die sogenannte große Litanei, wo sie noch gewöhnlich ist, und manche alte Kirchengebete, Lieder und Collecten erinnern ausdrücklich an sie und fordern zur Freudigkeit und Standhaftigkeit in dem Bekenntnisse der Religion Jesu auf. Auch ältere und neuere Homileten haben das christliche Märtyrerthum als Stoff zu kirchlicher Erbauung betrachtet. Zu den letztern gehören Reinhardt in den Predigten von 1801. 2r Bd. p. 452. Tzschirner in der ersten Sammlung seiner Predigten und Siegels neue Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festtagsepisteln 1. Abtheilung p. 98—105.

20.

Malerei.

Pflege dieser Kunst im christlichen Alterthume.

I. Nähere Bestimmung des Zeitraums, der in diesem Artikel zu berücksichtigen ist, und einige einleitende Bemerkungen. II. Quellen, aus welchen die Nachrichten von den Kunstleistungen der Malerei in dem bestimmten Zeitraume zu entlehnen sind. III. Gegenstände der Malerei aus dem christlichen Alterthume, die sich für diesen Artikel ausscheiden. IV. Schlußbemerkungen.

Literatur. Außer den Schriften, die wir in den beiden Artikeln: „Bilder in den Kirchen der Christen," und „Christusbilder" angeführt haben, und die wir zu vergleichen bitten, mögen hier noch folgende stehen: **Franc. Junii de arte pictoria antiquor. libri tres. Roterod. 1694. — Histoire de la peinture ancienne etc. Londr. 1726. — Ge. Turnbull Treatise on ancient Painting etc. Londr. 1740. — Ge. Th. Boerner super Privilegiis Pictorum. Lipsiae 1751.** — Fiorillo's Geschichte der zeichnenden Künste. — Winkelmann Geschichte der Kunst des Alterthums. Wiener Ausgabe 1776. — A. Fr. Büschings Geschichte der zeichnenden schönen Künste. Hamb. 1781. — J. Gust. Büsching's wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte und Kunst des Mittelalters. 1816.

Schriften, die sich mehr auf Polemik, die Malerei betreffend, beziehen. **De historia S. imaginum et picturar. Auctore Jo. Molano. Lovanii 1771. — Ernst. Silv. Cypriani Dissert. de pictura teste veritatis in papatu. Coburg. 1705.** Vergl. **Cypriani dissert. ed. a Fischero N. IX. — Ge. Henr. Götzii dissert. de pictura Papismi promotrice. Lubec. 1713. — Phil. Rohr, Pictor errans in historia sacra. — Car. Henr. Zeibich Comment. de Minerva ad Christi imaginem effecta. Viteb. 1755.** Die Werke der berühmten Italiener, welche Beschreibungen und Abbildungen von den Kunstleistungen der Malerei aus dem christlichen Alterthume in größern Werken geliefert haben, werden wir Nr. II. dieses Artikels besonders verzeichnen, so wie dieß auch mit noch speciellern Monographien an den dahin einschlagenden Orten geschehen wird. — Uebrigens gehören recht eigentlich hierher die oft schon angeführten Schriften:

Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen von Dr. Fr. Münter. 2 Hfte. Altona 1825 und für die Geschichte der heiligen Kunst in dem Zweige der Malerei besonders in der neueren Zeit ist mehrseitig belehrend Ign. Heinr. von Wessenberg: die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes I. und II. Bd. Constanz 1827 (mit vielen Kupfern).

Allgemeinere archäologische Werke. Bingham hat einiges hierher Gehörige, was man im Register unter den Worten picturae und imagines findet. — Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 12r Bd. p. 226 ff. — Etwas Weniges über diesen Gegenstand hat Schöne in seinen Geschichtsforschungen 3r Bd. p. 205 ff.

1) Nähere Bestimmung des Zeitraums, der in diesem Artikel zu berücksichtigen ist und einige allgemeine Bemerkungen. — Da man in diesem Handbuche nicht eine vollständige Geschichte der heiligen Kunst, in wiefern sie sich auf Malerei bezieht, erwarten kann, da ferner eine solche Geschichte ein ganzes Buch erfordern würde; so müssen wir uns auf einen kürzern Zeitraum beschränken und zwar zunächst auf den, der dem Zwecke der christlich-kirchlichen Archäologie am nächsten liegt, auf den Zeitraum des christlichen Alterthums im engern Sinne. Wir müssen ihn ungefähr bis auf das carolingische Zeitalter herabführen, aus Gründen, die sich später bei der weitern Bearbeitung dieses Artikels rechtfertigen werden. Die Gemälde also, die ihren Gegenstand vom Christenthume im weitern und engern Sinne entlehnen und in diesen Zeitraum gehören, sind von uns in diesem Artikel vorzugsweise zu beachten.

Wenn Malerei überhaupt diejenige bildende Kunst ist, welche das Schöne in sichtbaren Gestalten mittelst der Farben auf Flächen darstellt, so wird christliche Malerei diejenige seyn, die ihren Gegenstand aus der Bibel im weitesten Sinne entlehnt, es mag nun diese als Geschichte oder Lehre betrachtet werden. — Ehe wir nun selbst diese, auf die erwähnte Art dargestellten Gegenstände näher ins Auge fassen, werden wir noch einige Vorfragen zu thun haben, die nicht ohne Interesse sind. Zunächst ist die Frage:

1) von welchen Stoffen waren die Flächen, auf welche man malte? Da ergiebt sich denn, daß man häufig a) auf Leinwand oder Tuch malte, wie das von Epiphanius zerrissene Vorhangsgemälde in der Kirche zu Anablatha beweist; b) Holz; c) Elfenbein, besonders bei Miniaturgemälden und eingelegten Figuren; d) Pergament; e) Glas. Schon Tertullian kennt gläserne Kelche, worauf sich das Bild des guten Hirten befand. Im Mittelalter erreichte die Glasmalerei einen hohen Grad von Vollkommenheit, und die noch häufig gemalten Fenster der Dom- und Klosterkirchen zeugen von einer bewundernswürdigen Kunst und Schönheit. Vergl. Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 11. p. 471—72. f) Kalk, Mörtel und Marmor; dieß ist die aus dem höchsten Alterthume abstammende Frescomalerei, wovon weiter unten die Rede seyn wird.

2) Welche Arten von Malerei kannte man schon im christlichen Alterthume? Am beliebtesten war schon früh:

a) die Enkaustik (ἔγκαυστον, Encaustum, ars, pictura encaustica, auch blos Cera genannt). Erwärmung und Einbrennung

haben den griechischen Namen veranlaßt, und man versteht im Allgemeinen darunter die Kunst mit Wachs oder mit Oel zu malen. (Im Conversationslexikon, erschienen bei Brockhaus, 8te Aufl. findet man im Artikel Enkaustik gute Nachrichten über diese Gattung von Malerei in der ältern und neuern Zeit zusammengestellt.) Schon Plin. hist. nat. l. XXXV. c. 11. XXXVI. c. 25. und Vitruv. de Archit. l. VII. c. 9. liefern davon eine Beschreibung. In dem Glossar. eccles. Paris. bei du Cange kommt die Erklärung vor: Encausta, i. e. pictura, quae ex cera molitur. Das Instrument, dessen man sich zum Einbrennen und Einätzen bediente, wurde bald cestrum, bald vericulum, bald cauterium genannt. Den letzten Ausdruck findet man schon bei Tertull. adv. Hermogen. c. 1. Zu dieser Stelle macht Rigaltius Observ. ad Tert. p. 76 die Anmerkung: Hermogenes ceris pingebat et picturam inurebat cauterio. Ganz vorzüglich einheimisch in der christlichen Kirche, und zwar vorzugsweise in der lateinischen Kirche, da die griechische den Farbenbildern auf Holz und Leinwand rc. den Vorzug gab, war

b) die Mosaik- oder Steinmalerei. Ueber diese Kunst (Musivum, μουσεῖον, Museum, Mosaico, Mosaique etc.) heißt es bei Peiliccia P. I. p. 325: Musivum dicitur opus, quo eleganti lapillorum diversicolorum compositione picturam ita imitantur, ut opus illud oculos fallere ac perpetua unius ejusdemque lapidis vena esse videatur. Summae antiquitatis inventum esse, ostendit scriptor libri Esther c. 10., ubi Asverum scribit smaragdis atque Pario lapide pavimentum stravisse, cujus vero pavimenti lapides ita dispositi erant, ut picturam prae se ferre viderentur: hic Ciampinius Persas hujus artis inventores facit, a quibus finitimi Assyrii, et ab iis Graeci illam didicerunt et postremum ad Romanos pervenit Syllae temporibus, ut Plinius narrat. De hujus autem nominis origine eadem omnibus non est sententia, quae fortasse probabilius in hebraica voce masach, miscuit, inesse videtur, cum opus musivum mistis variis lapillis constet. Graeci vero plerumque appellarunt Lithostrota, h. e. lapis stratus teste eod. Plin. et Sueton. vita Caes. c. 10. Die Specialbenennungen Musivum tesselatum, tessile, vermiculatum et figulinum.

Die Fußböden und Wände der alten Kirchen waren vorzüglich reich an Musivgemälden aller Art, worüber man in mehrern Schriften ausführliche Nachrichten und Beschreibungen findet. Das Hauptwerk ist von J. Ciampini vetera monumenta, in quibus praecipue musiva opera illustrantur. Rom. T. I. II. 1690—99. — J. A. Furietti de musivis. Rom. 1752. — J. G. Gurlitt über die Mosaik. Magdeb. 1798.

c) Obgleich Anaglyphik (oder Anaglyptik, ἀναγλυπτική) und Sculptur zunächst nicht synonym sind, so werden sie doch häufig so gebraucht und zuweilen auch mit Caelatura, torentice und ähnlichen Ausdrücken verwechselt. Die Produkte dieser Kunst sind es, welche in der neuern Kunstsprache durch Basreliefs und Hautreliefs bezeichnet werden. Man theilt auch die Bildhauerarbeiten ein in runde, d. h. in solche, die von allen Seiten betrachtet werden können, es mögen nun ganze Gestalten, Hermen, Brustbilder, Köpfe, Masken, Vasen, Fußgestelle und andere

Gegenstände seyn, und in halbrunde, welche nur zum Theil auf einer Fläche hervortreten. Zu den letztern gehören die von uns eben erwähnten Kunstprodukte. Die gewöhnlichen Namensbezeichnungen, die wir jetzt für solche Kunstprodukte brauchen, Basreliefs und Hautreliefs, unterscheiden sich so, daß jene den niedrigsten Grad des Hervorragens über eine Fläche, diese aber den höchsten Grad anzeigen, wo die Figuren zur Hälfte ihres scheinbaren Umfangs über die Fläche hervortreten. Die Italiener unterscheiden drei Arten: 1) Basso relivievo, wofür die Franzosen auch basse taille brauchen. 2) Mezzo relivievo. 3) Alto relivievo (haut relief). Man hat diese halb oder ganz erhabene Arbeit in den Kirchen hauptsächlich an den Thüren, Wänden, Säulen, Altären, Schildern u. s. w. Sie sind theils von Holz, theils von Kalk oder Gyps, theils von Stein, theils von Metall. Nach Sicklers Almanach aus Rom für Künstler und Freunde der bildenden Kunst 1r Jahrg. p. 174 ff. befinden sich in Rom Reliefs, welche noch vor Constantins des Großen Zeitalter, wahrscheinlich unter der Regierung von Alexander Severus, verfertigt sind.

Zu den einleitenden Bemerkungen dürfte auch mit allem Rechte der Umstand gezogen werden, daß unter allen Künsten, welche im kirchlichen Leben Pflege erhielten, die Malerei nicht nur die älteste, sondern auch die am meisten ausgebildete und abgeschlossene geblieben ist. Obgleich nach dem alten horazianischen Canon es wahr ist

Pictoribus atque poetis
Quaelibet audendi semper fuit aequa potestas,

so finden wir doch, daß die christlichen Maler fast ohne Ausnahme den Grundsätzen treu geblieben sind, die wir im Artikel „Kunst" p. 153—55 angeführt haben. Immer bleibt Christus der Mittelpunkt der christlichen Kunst, und der charakteristische Unterschied derselben besteht besonders darin, daß sie an dem Christuskopfe ein Ideal hat, welches die heidnische Kunst in dem ganzen Umfange der Mythologie als membra disjecta zusammen suchen muß. Auch kann man im Allgemeinen behaupten, daß von den christlichen Künstlern alles vermieden zu werden pflegte, was eine Gemeinschaft mit dem Heidenthume unterhalten und dem Götzendienste Nahrung geben konnte. Freilich waren die Grundsätze anfangs viel strenger, als in spätern Zeiten, besonders im Zeitalter Gregor des Großen, wo die Furcht vor dem Paganismus größtentheils verschwunden war, und wo man in Liturgie und Kunst weniger ängstlich seyn zu können glaubte. Allein dessen ungeachtet läßt sich daraus der auffallende Umstand erklären, daß die verwandte bildende Kunst, die Bildhauerei im christlichen Kultus überhaupt und in der spätern Zeit wenigstens eine einseitige Pflege und Beachtung erfuhr.

In eben dem Grade, in welchem Bildsäulen (statuae, signa, ἀγάλματα, ἀνδριάντες, στῆλαι) bei den Griechen beliebt und allgemein waren und die Bildhauerkunst die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte, ward diese Kunst in der christlichen Kirche gering geschätzt und vernachlässigt. Der Grund davon lag in der eben erwähnten Besorgniß einer Verführung zum Götzendienste. Daher eifern nicht nur alle Apologeten wider alle Bildsäulen, sondern auch spätere Verehrer der Bilder halten sie für unerlaubt. Denn wenn auch bei Gregor Naz. ep. 49. die umgestürzten ἀνδριάντες nicht kirchliche,

sondern profane und heidnische Statuen sind (wie schon Petav. hist. dogm. Tom. VI. l. XV. c. 14. richtig angenommen hat), so meinen doch die Schriftsteller des 7. und 8. Jahrhunderts die in den Kirchen befindlichen Standbilder und Säulen. Der eifrige Bilderfreund Germanus (ep. ad Thom. Claudiop. in Act. Conc. Nic. II. Act. IV. sagt ausdrücklich: *Οὐ τοῦτο δὲ λέγομεν ἡμεῖς, ὥστε τὰς ἐκ χαλκοῦ στήλας ἐπιτηδεύειν ἡμᾶς* etc. Ferner Stephanus Bostrens. ibid. Act. II.: *Οἵτινες δὴ περὶ τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων ὁμολογοῦμεν, ὅτι πᾶν ἔργον τὸ γενόμενον ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀγαθόν ἐστι καὶ ἅγιον· ἄλλο γάρ ἐστι εἰκὼν, καὶ ἄλλο ἄγαλμα, τοῦτ' ἐστὶ ζώδιον· ὅτε γὰρ ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ ἔπλασε, τοῦτ' ἐστὶ ἐδημιούργησεν, ἔλεγε· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν, καὶ ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι θεοῦ· τί γάρ; ὅτι εἰκὼν θεοῦ ἐστι ἄνθρωπος, ἄγαλμά ἐστι, τοῦτ' ἐστὶ εἰδωλολατρεία καὶ ἀσέβεια, μηδαμῶς γένοιτο.* Dergleichen Aeußerungen findet man häufig. Ja es ist bekannt, daß man lange Zeit aus diesem Grunde selbst das Crucifix nicht aufzustellen wagte, woran sich die Figur Christi in Holz, Stein oder Metall befand. Auch sind die Griechen dem Geiste des Alterthums treu geblieben, und dulden noch bis auf den heutigen Tag keine Bildsäulen, sondern nur gemalte Bilder in ihren Kirchen.

Die Lateiner hingegen sind in spätern Zeiten von der Gewohnheit und Vorschrift der alten Kirche abgegangen. Sie haben nicht nur frühzeitig mit dem Crucifix eine Ausnahme, sondern auch von anaglyphischen Darstellungen und Schildereien einen sehr häufigen Gebrauch gemacht, wovon noch viele Denkmäler vorhanden sind. Ja sie haben in spätern Zeiten, wo die Hagiolatrie ihren höchsten Punkt erreicht hatte, sogar kein Bedenken getragen, in ihren Kirchen selbst colossale Figuren von Christus, der Jungfrau Maria, den Aposteln, Engeln u. s. w. aufzustellen. In der römischen Kirche hat es zwar nicht an Apologeten gefehlt, welche sich Mühe gaben, diese Gewohnheit aus der alten Kirche zu vertheidigen. Sie berufen sich unter andern auf die Erzählung des Eusebius hist. eccl. l. VII. c. 18. von der Bildsäule Christi zu Paneas, welche so viel philologischen und historisch-kritischen Streit veranlaßt hat. Allein wie wenig sie Ursache haben sich darauf zu berufen, ist im Artikel Christusbilder p. 426 ff. gezeigt worden. — Eben so wenig konnten sich Archäologen der römischen Kirche auf die von Constantin dem Großen zu Ehren der Apostel errichteten Denkmäler berufen. Euseb. Vit. Const. M. l. IV. c. 60. erzählt, daß Constantin in der von ihm zu Constantinopel mit großer Pracht erbaueten und den Aposteln geweiheten (*ἐπὶ τιμῇ τῶν Ἀποστόλων*) Kirche zwölf Monumente für die Apostel und zugleich ein Monument zu seiner künftigen Ruhestätte habe errichten lassen. Seine Worte sind: *Δώδεκα δ' οὖν αὐτόθι θήκας* (capsas) *ὡσανεὶ στήλας ἱερὰς* (columnas sacras) *ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃ τοῦ τῶν ἀποστόλων ἐγείρας χοροῦ, μέσην ἐτίθει τὴν ἑαυτοῦ αὐτὸς λάρνακα· ἧς ἑκατέρωθεν τῶν Ἀποστόλων ἀνὰ ἓξ διέκειντο.* Allerdings ist hier von einer bei diesen Denkmälern zu verrichtenden Andacht die Rede. Denn Eusebius sagt unmittelbar vorher: *ὡς ἂν καὶ μετὰ τελευτὴν ἀξιώτω τῶν ἐνταῦθα μελλουσῶν ἐπὶ τιμῇ Ἀποστόλων συντελεῖσθαι εὐχῶν.* Aber einmal bleibt die Sache ein *ἅπαξ εὑρισκόμενον,*

da man außer diesem Beispiele Constantins kein anderes in der alten Kirche findet, und dann ist auch hier an eigentliche Statuen oder Standbilder, d. h. Figuren, welche die Apostel vorstellen sollten, gar nicht zu denken. Es sind sogenannte Kenotaphien, worauf schon die Ausdrücke θήκας und λάρνακα führen. Nach dem Chronic. Alex. bei Du Cange Histor. Byzant. T. IV. c. 5. p. 105 hat Kaiser Constantius die Gebeine der Apostel, so viel deren aufzufinden waren, in diese Kenotaphien bringen lassen. Vergl. Manso's Leben Constantins des Großen p. 317. — Es ist übrigens bekannt, daß zwischen der griechischen und lateinischen Kirche in Ansehung der Bilderverehrung bis auf den heutigen Tag fortdauernde Verschiedenheit herrsche. Diese findet man, eine gewisse polemische Ungerechtigkeit und Einseitigkeit abgerechnet, gut dargestellt in Fr. Spanhemii hist. imag. Lugd. Batav. 1686 p. 599—604. Da diese Darstellung zugleich mit beabsichtigt, den Vorzug der Neugriechen in Absicht auf die Bilderverehrung vor der römischen Kirche zu zeigen, so hat ein gelehrter Italiener, C. J. Ansaldi, in einer gehaltreichen Abhandlung de sacro et publico apud Ethnicos pictarum tabularum cultu adversus recentiores Graecos. Venet. 1755 das Einseitige und Inconsequente mancher Behauptungen jener Darstellung nachzuweisen gesucht. Hier heißt es unter andern p. 22: „In der That verfahren doch die Protestanten, welche die „Meinung der Bilderfeinde hegen, in ihren Erörterungen gleichsam „nach einer philosophischen Methode, indem sie gemalten Bildern eben „so wenig Verehrung beweisen, als gehauenen. Allein da die neuern „Griechen Logik und Kritik eben so sehr als den Teufel verabscheuen, „so ist es nicht zu verwundern, daß sie Bildsäulen verwerfen und hingegen Gemälden eine gottesdienstliche Verehrung erweisen."

Die neuern Griechen bedienen sich des Sprüchworts, um ihre Abneigung gegen Bildsäulen als Gegenstände der Adoration zu bezeichnen, man dürfe kein Bild anbeten, dessen Nase sich mit zween Fingern angreifen läßt.

II) Quellen, aus welchen die Nachrichten von den Kunstleistungen der Malerei in dem bestimmten Zeitraume zu entlehnen sind. — Dahin kann man zuförderst rechnen

a) **Nachrichten berühmter Kirchenlehrer von dem Bildergebrauch in den Kirchen.** Nach dem, was wir anderwärts schon oft angedeutet haben, fehlten die Bilder in der vorconstantinischen Periode in den Kirchen, und wo dergleichen auch erwähnt werden, so werden sie doch als tadelnswerthe Abweichung betrachtet. Dieß sieht man unter andern aus einem Synodalbeschlusse des Concils zu Illiberis (Granada in Spanien) im Jahre 305 c. 36., wo es heißt: **Es ward beschlossen, daß in den Kirchen keine Bilder seyn sollen, damit dasjenige, was verehrt und angebetet wird, nicht an den Wänden gemalt werde.** Es scheint demnach, daß um diese Zeit die Kirchen nur nackte Wände hatten. Dieß wird auch durch andere Erscheinungen jener Zeit bestätigt. Wir lesen in der Geschichte von der Zerstörung der großen Kirche zu Nikomedien unter Diocletian nichts von Bildern, die in ihr gefunden worden wären, und Eusebius, der sowohl die Kirche der Apostel

in Constantinopel, als auch die Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem beschreibt, sagt kein Wort von Bildern und Statuen, die sich daselbst befunden hätten. Gegen das Ende des 4. Jahrhunderts finden sich mehrere Anzeichen davon. Und die Nachrichten darüber verdanken wir den theils gelegentlichen, theils absichtlichen Beschreibungen der Bilder in den Kirchen von Seiten berühmter Kirchenlehrer. Dahin dürfte schon gehören

der salaminische Bischof Epiphanius (368). **Auf meiner Reise durch Anablata, einem Dorfe in Palästina,** sagt er in einem Briefe an den Bischof zu Jerusalem, den Hieronymus uns erhalten hat (vergl. Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. p. 206), **fand ich einen Vorhang an der Thüre der Kirche, in welchem ein Bild, etwa Christi oder eines Heiligen, denn dessen erinnere ich mich nicht genau, gefärbt und gemalt war. Da ich sah, daß das Gemälde eines Menschen gegen das Gebot der heiligen Schrift in der Kirche hing, zerriß ich es und gab den Kirchenvorstehern den Rath, die Leiche eines Armen darin einzuwickeln und zu begraben.**

Gregorius, Bischof von Nyssa (370), spricht in der Lobrede auf den heiligen Theodorus (s. Bingh. Orig. eccles. Vol. III. p. 298) von der zu seiner Ehre erbauten Kirche, in welcher er diese Rede hielt; **in welche der Maler die Blüthe der Kunst bildlich eingeführt hatte; die Heldenthaten des Märtyrers, seinen Widerstand, seine Leiden, die wilden Thieren ähnlichen Gestalten der Tyrannen, ihre Angriffe auf ihn; jenen flammennährenden Ofen, den seligen Tod des Athlethen, und die Abbildung der menschlichen Gestalt des Agonotheten Christus. Alles dieses hat der Maler gleichsam in einem Buche, das die Erklärung der Sprachen enthält, mit Farben künstlich malend, ausgedrückt, und den Tempel gleich einer angenehmen und blühenden Wiese ausgeschmückt; denn das stumme Wandgemälde spricht und erbaut. Auch hat der Musivarbeiter einen der Geschichte würdigen Fußboden verfertigt.** An einer andern Stelle beschreibt er ein Gemälde vom Opfer Israels, welches er mit vielen Thränen betrachtet habe. Gregor. Nyssen. Opp. II. p. 908.

Gregor von Nazianz, der zu derselben Zeit lebte, erwähnt in der Lobrede auf seinen Vater Gregorius, der auch Bischof von Nazianz war, einer von diesem erbaueten Kirche in derselben Stadt, die mit Tafelwerk ausgeschmückt war, in dessen Zwischenräumen sich schöne, der Natur nichts nachgebende Gemälde befanden. Oratio XIX. (in andern Ausgaben XVIII.) Opp. Tom. I. p. 313. — Ein ähnliches Bild stellt sein Zeitgenosse

Basilius, Erzbischof von Cäsarea (370), auf, obgleich dasselbe noch nicht wirklich vorhanden war. In der Lobrede auf den heiligen Bertram sagt er nämlich: **Erhebt euch nun, ihr berühmten Maler der athletischen Thaten. Verherrlicht**

durch eure Kunst das verstümmelte und dunkel von mir entworfene Bild des Feldherrn, und macht es durch die Farben eurer Kunst deutlich. Mit Freuden werde ich mich überwunden bekennen. Es mögen die Dämonen von der durch euch dargestellten Tapferkeit des Märtyrers überwunden, heulen; die brennende und siegreiche Hand (der Märtyrer litt den Feuertod) werde ihnen wiederum gezeigt, und auf derselben Tafel werde auch der Agonothet Christus gemalt, welchem die Herrlichkeit sei in Ewigkeit. Opp. edit. Parisiens. 1618. Tom. I. p. 810.

Ausführlicher beschreibt Paulinus von Nola (schon einmal ist von ihm in dem Artikel: „Bilder in den Kirchen" in der Kürze die Rede gewesen und zwar p. 216) (393) die von ihm in den beiden Kirchen des heiligen Felix, die er zu Nola und zu Fondi erbaut hatte, angebrachten Gemälde, von denen in diesem Artikel noch öfterer die Rede seyn wird, und mit denen er Italien ein anregendes Beispiel gegeben zu haben scheint. Sein Zweck war, das häufig zum Feste des Heiligen zusammenströmende Landvolk zu beschäftigen und vom Trunke und andern Ausschweifungen abzuhalten. Es waren biblisch-enkaustisch gemalte Geschichten, die Vorstellung des Lammes Gottes uud ähnliche Bilder, die er theils malen, theils musivisch auslegen ließ; unter andern die Geschichte von Hiob, Tobias, Judith, Esther und viele andere. Diese Art, die Wände zu verzieren, fand Beifall. Augustinus (396) spricht an mehrern Stellen seiner Schriften von Bildern Abrahams, wie er im Begriffe sei, seinen Sohn zu opfern und von Gemälden der Apostel Petrus und Paulus. Der Dichter Prudentius, der im Anfange des 5. Jahrhunderts lebte, berichtet, der Märtyrertod des heiligen Cassianus sei in der nach seinem Namen genannten Kirche zu Imola abgebildet, und er beschreibt die auf den Wänden der Kirche des heiligen Hippolytus in Rom gemalten Martern dieses Bischofs. — In den Werken des römischen Bischofs des Großen, desselben, der die Bilder gegen den aufgeklärten Bischof Serenus in Marseille in Schutz nahm, ist mehreremale von damals verfertigten Bildern die Rede und schon lange vorher wetteiferten die Bischöfe, wer die schönsten und dauerhaftesten zu Wege bringen könne, daher denn die Mosaik häufig an die Stelle der Farbengemälde trat. Besonders zeichneten sich hierin die römischen Bischöfe aus. Sixtus III. (431 — 40) ließ Mosaiken verfertigen. Sein Nachfolger Leo der Große ließ in der jetzt durch Feuer zerstörten Basilica des heiligen Paulus am Wege nach Ostia das große Gewölbe musivisch auslegen. Hilarius ließ im Jahre 462 die Capelle Johannis des Täufers und des Evangelisten im Lateran, und Simplicius (467 — 83) die Kirche St. Maria Maggiore mit Steingemälden verzieren. Ihrem Beispiele folgten die Päpste des 6. und 7. Jahrhunderts. Unter andern Bischöfen wird genannt Maximinian, Bischof von Ravenna, der Bilder aus Mosaik für die dortige Basilica des heiligen Stephanus verfertigen ließ. So auch einer seiner Nachfolger Neo, der die Kirche des heiligen Johannes in Fonte damit ausschmückte. Auch Fürsten ließen sich dieses Geschäft angelegen seyn. Die Prinzessin Galla Placidia sorgte für Mosaiken in der Kirche der

Heiligen Nazarius und Celsus, und im Jahre 472 verschönerte der Gothe Flavius Ricimer die Kirche der heiligen Agatha in Suburra auf dieselbe Weise.

Von Statuen in den Kirchen war in den ersten Jahrhunderten noch nicht die Rede, die Kunst schränkte sich auf Basreliefs oder eigentlich auf Hautreliefs (in halb erhabener Arbeit) ein. Daß dieß von den ersten 6 Jahrhunderten gelte, ist nachgewiesen in Fiorillo's Kunstgeschichte I. p. 44. Auch in Griechenland und Asien waren heilige, ganz rund gearbeitete Bilder nie im Gebrauche. Fiorillo a. a. O. Diese Beschreibungen nun namhafter Schriftsteller aus dieser Periode von den Leistungen der Kirchenmalerei, die auch noch mit Beispielen aus den darauf folgenden Jahrhunderten vermehrt werden können, muß derjenige allerdings berücksichtigen, der von den Kunstvorstellungen der alten Christen, Malerei betreffend, belehren will. Jedoch gehören hierher auch

b) **Bauwerke aus dieser Periode**, und zwar zunächst

α) **Kirchen.** Daß in dem Zeitraume, den wir besonders für diesen Artikel ausgeschieden haben, viele Kirchen erbaut und mit christlichen Bildern verziert wurden, haben wir bereits angedeutet. Eben wegen ihrer alterthümlichen Kunstleistungen im Gebiete der Malerei wurden sie später mit großer Aufmerksamkeit beachtet, und das, was sich in ihnen als Gemälde erhalten hatte, sorgfältig beschrieben und in Abbildung erhalten, wie wir bald weiter unten sehen werden. Daß es in Italien überhaupt und in Rom besonders viele solcher Kirchen gab, wird sich am deutlichsten zeigen, wenn wir im einzelnen von den Gemälden sprechen, die nach glaubwürdigen Nachrichten in solchen Kirchen zu finden waren. Weit mehr Ausbeute, als die zeither erwähnten Kirchen geben die sogenannten

β) **Coemeterien**, besonders in den unter dem Namen der Katakomben bekannten, alten römischen Begräbnissen. Die Christen hatten in den drei ersten Jahrhunderten keine Begräbnisse in den Städten, welches ja überhaupt von den römischen Gesetzen verboten war, oder in ihren Kirchen, sondern sie beerdigten ihre Todten an andern Orten, die Coemeteria und Areae hießen. Letzterer Name kommt schon bei Tertullian vor, welcher berichtet, daß der Praeses Hilarianus, ein Feind der Christen, gesagt habe: Areae non sint! Der Präfect zu Alexandria, Aemilianus, verbot ungefähr zur selben Zeit dem Dionysius, Bischof dieser Stadt, Versammlungen zu halten oder die sogenannten Cömeterien zu besuchen. Diese Cömeterien finden sich noch an manchen Orten in Italien, besonders in Rom, wo ihrer nicht weniger als 43 sind, zu Neapel, zu Syrakus, unter den Trümmern von Acrae, unfern dieser Stadt. Sie sind bald in regelmäßigen, bald in krummen Gängen unter der Erde in Kalk- oder Tuffstein gehauen, vielleicht zum Theil alte, nachher zu Begräbnissen eingerichtete Steinbrüche, daher ihr eigentliches Alter nicht genau angegeben werden kann. Daß sie aber in die frühesten, christlichen Jahrhunderte hinaufsteigen, beweisen theils einige chronologische, in Sarkophage eingehauene Angaben, theils Zeugnisse der alten Verfasser. Selbst von den Leichnamen der Apostel Petrus und Paulus wird es ja bestimmt behauptet, daß sie zuerst in den Katakomben seien begraben worden, und Hieronymus erzählt, wie er in seiner Jugend mit seinen Studiengenossen die Grü-

ber der Apostel und Märtyrer besucht habe, und häufig in die Höhlen hineingegangen sei, die tief in die Erde gegraben, an beiden Seiten der Wände Todtenbegräbnisse enthielten und gewöhnlich ganz finster wären, einige Stellen ausgenommen, wo Luft von oben hineinfiele.' Hieronym. de scriptor. ecclesiast. c. 1. und 15. Ihre Grundrisse geben Aringhi, Bosio und Bottari. Den Umfang von vielen unter ihnen hat noch Niemand gemessen, und bei der Verwickelung ihrer Gänge ist es gefährlich sich zu weit in sie hineinzuwagen. In Neapel und Syrakus sind sie oft zwei- bis dreifach über einander gebaut, und der Boden stürzte mehr als einmal mit denen ein, die ihn betraten. Aus diesem Umfange solcher Begräbnißplätze, die für ungeheure Städte eingerichtet waren, läßt es sich dann auch ermessen, daß sie, besonders in den ältesten Zeiten, nicht allein für Christen bestimmt seyn konnten, sondern daß auch Heiden in ihnen bestattet wurden. Es sind ja in den römischen Katakomben Grabsteine gefunden worden, die ein ganz heidnisches Ansehen haben und in deren Inschriften nichts Christliches bemerkt werden kann. Dasselbe gilt von mehrern Gemälden und andern Alterthümern; daher auch die Behauptung vieler katholischen Schriftsteller, die nur christliche Begräbnisse in diesen Katakomben suchen und finden, große Einschränkung leitet. Man ist jedoch genöthigt zu gestehen, daß die Anzahl der heidnischen geringer seyn muß, weil diese die ältesten waren, weil sie allmälig, nachdem die Leichname sich aufgelöst hatten, ledig und von den Christen eingenommen wurden; weil endlich, als nach dem Siege des Christenthums unter Constantin und seinen nächsten Nachfolgern das Heidenthum allmälig erlosch, die Christen folglich sich ausschließend in den Besitz der alten Begräbnisse setzen und die Katakomben selbst nach ihrem Bedürfnisse und der immer zunehmenden Menge der Leichen erweitern konnten, daher diese sich meilenweit unter der Erde erstrecken. Auch zeigen die vielen christlichen Zeichen, Inschriften, Gemälde und gröbern oder feinern Sculpturen, bis zu den schön gearbeiteten Reliefs, daß diese unterirdischen Anlagen immer mehr zum christlichen Gebrauche bestimmt worden sind.

Die Frage ist also nur, ob auch, während das Heidenthum noch die herrschende Religion im römischen Reiche war, Christen mit Heiden vermischt in den Katakomben begraben wurden, oder ob diese vom Anfange an ihre eigenen Begräbnißplätze hatten?

Bestimmt kann hierauf nicht geantwortet werden, da so vieles von Lokal- und persönlichen Umständen abhing. Da, wo wenig Christen an einem Orte waren, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie ihr eigenes Coemeterium gehabt, und wo in einer heidnischen Familie sich nur Einer zum Christenthum gewendet hatte, läßt es sich in der Regel wohl nicht annehmen, daß seine Leiche außer dem Begräbnisse seiner Angehörigen sei bestattet worden. Man mag sie auch wohl verbrannt und mit allem heidnischen Gepränge bestattet haben. Wo aber die Christen freie Hand hatten, da besaßen sie auch ihre eigenen Areas und Coemeteria und ihr Abscheu gegen das Heidenthum, ihre größtentheils grobsinnliche Erwartung der Auferstehung der Körper mag viel dazu beigetragen haben, daß sie, so wie sie sich im Leben so viel wie möglich von den Heiden absonderten, auch die leblosen Ueberbleibsel der

Ihrigen von den heidnischen trennten. Manche, die eigene Begräbnißplätze in den Katakomben oder Stellen für Urnen in den Columbariis der Familien besaßen, mögen sich auch derselben durch Verkauf oder Verschenkung entäußert haben. — Einige Beispiele der Art führt Münter l. l. 1. Heft p. 13—14 an.

Die Katakomben, zumal die römischen, sind die reichsten Fundgruben der altchristlichen Kunst. Sie sind Begräbnisse. Die Gegenstände, die sie enthalten, beschränken sich bei weitem nicht auf Sinnbilder des Todes und der Vergänglichkeit, wie etwa die Vorstellungen, die wir in den Begräbnißcapellen oder auf den Kirchhöfen der neuern Zeit finden. Sie umfassen den Glauben, den Trost und die Hoffnung der Christen. Sie stellen die christlichen Tugenden symbolisch vor; sie geben einen Cyclus der biblischen Geschichte zur Belebung und Erbauung derer, die sie betrachten, und wir finden solchergestalt in den Ueberbleibseln des christlichen Alterthums die Symbole der Kirche in Wort und Zeichen ausgedrückt. In Wort bei den Schriftstellern; in Zeichen durch die Werke der Kunst! Denn was das Wort des Lehrers oder des Dichters aussprach, hat die Hand des Künstlers nachgebildet, und was uns etwa fehlt, ist in den Gegenden zu Grunde gegangen, in denen die Wuth der Zerstörung bei Christen und Moslemen am heftigsten entbrannt war. Außer diesen Bauwerken kann sich aber auch der Forscher des christlichen Alterthums, indem er speciell die Kunst der Malerei ins Auge faßt, belehren

γ) aus verschiedenen Geräthschaften, aus kleinern Gegenständen der Kunst und des Bedürfnisses, wohin gehören: Sarkophage, geschnittene Steine, Münzen, Siegel, Becher und andere irdene Gefäße und Metallplatten. Es wurden aber diese Kunstgegenstände verwirklicht mit dem Meisel auf Grabsteinen oder auch Sarkophagen, — mit dem Pussirstäbchen auf Lampen und andere irdene Gefäße, — mit dem Rädchen auf geschnittenen Steinen, — mit dem Grabstichel auf Metallplatten, Münzen und Siegeln, mit dem Pinsel auf Gemälden an den Wänden, über den Thüren und auf den Plafonds der Begräbnißkammern in den Katakomben, — enkaustisch auf Holz und Glas, z. B. in den Böden der Abendmahlsbecher, — endlich musivisch an den Wänden der Kirchen und Paläste, zuweilen auch auf den Fußböden derselben. Die Veranlassungen zu diesen verschiedenen Arten von Vorstellungen waren mannigfaltig. Sie gingen aber größtentheils aus der Natur der Dinge selbst hervor. Die alten Christen wollten sich in Bildern vergegenwärtigen, was ihre Seele beschäftigte, was ihr Trost im Leiden, ihre Freude und ihre Hoffnung war. Auch wollten sie die Gesichtszüge des Herrn, seiner Mutter, einiger seiner Apostel und einzelner Glaubenshelden, die sie besonders verehrten, mit den Augen des Fleisches sehen, ohne einen Nebenbegriff von Anbetung. Sie stellten sie demnach vor, entweder wie die Ideale ihnen vorschwebten, oder auch, wie dunkle Traditionen den Haupteindruck erhalten hatten. Manche uns unbekannte Köpfe sind Portraits. Einige gewiß Bildnisse der in jenen Kammern zur Erde Bestatteten, andere mögen auch Bildnisse ausgezeichneter Märtyrer seyn, eines Cornelius, Sixtus, Laurentius und anderer; und wenn in den Katakomben von Carthago Grabkammern mit Gemälden enthalten sind, so dürften vielleicht unsre Nachkommen

dort die Gesichtszüge Tertullians und Cyprians, ja auch wohl die Vorstellung seines glorreichen Todes finden. Manche Reliefs und Gemälde machen auch den ersten Christen einen Cyclus der biblischen Geschichte anschaulich, wodurch am besten Erinnerungen an merkwürdige Begebenheiten des A. T. und an die vorzüglichsten Thaten des Herrn geweckt wurden.

Diese und ähnliche Quellennachrichten über Leistungen der Malerei im christlichen Alterthume ungefähr bis zum 8. Jahrhundert, sind nun auch als einzelner Zweig der christlich-kirchlichen Alterthumskunde, zum Theil von den gelehrtesten und fleißigsten Männern, namentlich von Italienern, bearbeitet worden. Ihre Zeichnungen und Beschreibungen der christlichen Kunstwerke sind in vielen, zum Theil seltenen und kostbaren Büchern vorhanden. Wir machen die wichtigsten hier namhaft, damit wir weiter unten in der Kürze darauf zurückverweisen können.

1) Antonio Bosio Roma sotteranea etc., nella quale si tratta de' sacri cimiterii di Roma etc. Mehrmals herausgegeben. Die römische Ausgabe des Carlo Aldobrandini, Rom 1632 ist in gr. Fol.

2) Pauli Aringhi Roma subterranea novissima. Cöln (Paris) 1659. 2 Bde. Fol.

3) (Marc. Ant. Boldetti) Osservazioni sopra i cimiteri de santi Martiri ed antichi Christiani. Roma 1720. Fol.

4) Bottari Sculture e Pitture sagre, estracte dai Cimiteri di Roma publicate gia dagli autori della Roma sotteranea. Roma 1736 und 46. 2 Bde. Fol.

5) Jo. Ciampini Vetera monumenta, in quibus praecipue musiva opera, sacrarum profanarumque aedium structura, ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur. Rom. 1690—99. 2 Thle. Fol. Auch in sein. Operib. Rom. 1747. Fol.

6) Seroux d'Agincourt Histoire de l'art par les Monuments. Die ersten Hefte dieses wichtigen Werks waren ausgegeben, als der Verfasser im hohen Greisenalter 1814 starb. Nach seinem Tode sind in Paris 1819—23. 6 Bände in 24 Lieferungen Fol. mit 325 Kupfern erschienen.

7) Ant. Maria Lupi dissert. et animadversiones in nuper inventum Severi Martyris Epitaphium. Panormi 1734. Fol.

8) Veterum sepulcra seu Mausolea Romanor. et Etruscor. etc. collecta et delineata a Petro Sanctio Bartolio, cum explicationibus Jo. Petri Bellorii, ex italico in latinum sermonem transtulit Alex. Dukerus. Editio corectior. et emend. Lugd. Bat. 1728. Fol.

9) Phil. Buonaroti Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure, trovati ne' cimiteri di Roma. Firence 1716. Fol. con figg.

10) Fr. Thom. Mar. Mamachii Origines et Antiquitates Christianorum Libri XX. Tom. IV. Für unsern Zweck Tom. I. 1749 und Tom. III. 1751.

Andere kleinere Schriften werden, wo es die Gelegenheit giebt, angeführt werden.

Da besonders die Sarkophage in diesen Schriften häufig genannt werden, so wird es nöthig seyn, über dieselben in der Kürze etwas zu

bemerken. Sarkophag nannte man ursprünglich die in der Nähe von Assor in Mysien sich findende Kalksteinart, weil sie nach Plinius die eingelegten Leichen, mit Ausnahme der Zähne, binnen 40 Tagen zerstörte. Als man diese Steinart zu Särgen wählte, wurde dieser Name den Särgen selbst beigelegt, der nachher auf alle Steinsärge übergegangen ist. Die Sarkophage, von denen hier die Rede ist, waren länglich viereckigte, mit Deckeln versehene Kasten, in welche die Leichname gelegt wurden. Daß die Völker des heidnischen Alterthums sie bereits, obgleich mit abweichenden Formen, hatten, erhellt aus den vielen in Aegypten, Asien, Griechenland und Persien gefundenen, von denen in den Reisebeschreibungen häufig Nachrichten enthalten sind. Auch die etruscischen Todtenurnen sind von derselben Beschaffenheit, jedoch kleiner; denn die Größe dieser Behältnisse hing natürlicherweise davon ab, ob ein oder mehrere Leichname, oder die Asche derselben in ihnen aufbewahrt werden sollte. In Rom mögen die Monumente im Grabgewölbe der Scipionen, unter denen der Sarkophag des L. Scipio Barbatus im Museo Pio-Clementino der größte ist, die ältesten noch vorhandenen seyn. Indessen steigt diese Sitte noch in die mythischen Zeiten des Staats hinauf; denn es ist bekannt, daß man im Jahre der Stadt 573 am Fuße des Janiculus zwei steinerne Särge fand, in deren Einem Numa's Körper, wie die Inschrift lehrte, gelegen hatte, von dem aber keine Spur mehr vorhanden war, dahingegen der andere seine heiligen und philosophischen Bücher unversehrt enthielt. Cfr. Liv. XL. c. 29. — Auch bei den reichern Christen wurde es früh Sitte, daß sie ihre Todten in steinerne Särge legten, welches aus denen erhellt, deren Sculpturen einen so guten Kunstgeschmack und so vorzügliche Arbeit zeigen, daß man befugt ist, sie für Werke der bessern Zeiten, als Marc Aurel, Commodus und Severus herrschten, zu halten. Ihr Alter wird jedoch nicht durch historische Zeugnisse beglaubigt, sondern läßt sich nur aus dem bessern Kunststyl, den man an ihnen wahrnimmt, muthmaßen. Die, welche auf einen Ursprung aus den ältesten Zeiten des Christenthums Anspruch machen können, sind natürlich die am meisten anziehenden. Man findet darüber gute, aus eigener Anschauung geschöpfte Nachrichten in dem von uns bereits genannten Almanach von Sickler, verglichen mit dem, was von Münter l. l. 2. Heft p. 42 und 43 gesagt worden ist.

Gewöhnlich haben diese Sarkophage nur ein Relief an der Hauptseite. Doch giebt es einige, an denen die beiden schmälern Nebenseiten gleichfalls mit Sculpturen verziert sind, z. B. Bosio p. 101, die hintere Seite aber höchst selten, z. B. im Sarkophag des Probus und der Proba, Aringhi I. p. 181, aus dem Grunde, weil diese, da die Sarkophage, wo nicht in Nischen, so doch an einer Wand standen, nicht würden zu sehen gewesen seyn. Diese Sarkophage sind höchst interessante Reliefs, die sich größtentheils auf die heilige Geschichte des N. T. beziehen. Aus ihnen lernt man daher vorzüglich, welche Kunstvorstellungen dem Christenthume entnommen, die frühern Bekenner Jesu besonders liebten.

III) Gegenstände der Malerei aus dem christlichen Alterthume, die sich besonders für diesen Artikel ausscheiden. — Wir haben mehrmals schon erinnert, daß

die hierher gehörigen christlichen Kunstwerke nach Münters Urtheil in vier Hauptabschnitte zerfallen. Es sind 1) Sinnbilder und Symbole. Da ihre Behandlung so lehrreich und anziehend ist, werden wir einen besondern Artikel für sie bestimmen. 2) Bilder Christi, der heiligen Jungfrau, einzelner Apostel, Evangelisten, Heiligen und Märtyrer. 3) Biblische Geschichten des A. und N. T. 4) Vermischte Vorstellungen: Taufe, Agape, Bildnisse, Leiden von Märtyrern und auch einzelne Gegenstände, die auf die Religion keine, wenigstens keine unmittelbare, Beziehung haben. Da wir nun schon einen besondern ausführlichen Artikel über Christusbilder gegeben haben, so bleibt uns von der zweiten Rubrik der größte Theil, und die dritte und vierte Rubrik ganz zur Bearbeitung übrig. Wir werden jedoch nur in Beziehung auf die Nr. 2 angedeuteten einzelnen Personen ausführlicher seyn, hingegen in Beziehung auf Nr. 3 und 4 eine summarische Bearbeitung wählen, um nicht diesem Artikel eine Ausdehnung zu geben, die nicht im Verhältnisse zu den Grenzen dieses Handbuchs steht. — Vor allem also werden Berücksichtigungen verdienen

1) **die Bilder der heiligen Jungfrau.** Bei der Eingezogenheit der morgenländischen Weiber, die, wenn sie auch öffentlich erschienen, wie dieß ja bei der Mutter unsers Herrn und bei den übrigen frommen Frauen in seinem Gefolge der Fall war, doch immer ihr Gesicht mit dem Schleier bedeckten, konnte an keine Abbildung ihrer Gestalt während ihres Lebens oder nach ihrem Tode gedacht werden, und keine Sage konnte sich über ihr Aussehen bilden. Auch war die heilige Jungfrau in den frühesten christlichen Jahrhunderten kein Gegenstand der Kunst. Nur gelegentlich, wenn ihr Besuch bei der Elisabeth (Aringhi I. 181), die Geburt Christi oder die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande abgebildet ward, mußte eine weibliche Figur, ohne Anspruch auf Portraitähnlichkeit, vorhanden seyn. Erst als die nestorianischen Streitigkeiten begannen und die Mutter Christi als Gottesgebärerin erhoben wurde, und als darauf die Monophysiten ihre Verehrung aufs höchste trieben, ward sie auch auf Kunstwerken eigens dargestellt. Man zeigte alte, angeblich vom Evangelisten Lucas (s. diesen Artikel), den eine ganz unstatthafte Tradition für einen Maler ausgab, verfertigte Bilder (ihrer erwähnt bereits Johannes von Damaskus in dem Briefe an den Kaiser Theophilus über die Bilder, c. 4. Opp. I. p. 631) und erfand ein Ideal, welches mehr oder minder von den Künstlern nachgebildet ward.

Woher aber nahm man dieses Ideal? Die Antwort geben uns der apogryphe Julius Afrikanus, Johann von Damaskus und Nicephorus Callistus (vergl. über die beiden letztern den Artikel Christusbilder p. 427 und 28). — **Jesus war in allem seiner Mutter ähnlich.** Er, wunderbar geboren, mußte ja alles Körperliche von seiner Mutter haben! Die Christusbilder waren weit früher als die Bilder Maria's. Als man nun anfing diese zu malen, trug man die Form und die Züge des männlichen Gesichts, welche schon in den Christusbildern bestimmt waren, in weibliche über; und so ward sie dann im Bilde ihrem Sohne allerdings ähnlich. Wir finden sie in den Katakomben nur selten vorgestellt. Auf einigen Sarkophagen steht sie und Johannes auf beiden Seiten des Herrn (eine Anspielung auf

Joh. 19, 26.), aber weit kleiner, z. B. Aringhi I. 187. 189. 191.— Bei Bosio p. 423 hat sie das Christkindlein auf dem Schooße, während die Magier diesem ihre Geschenke bringen, und auf diesem Bilde ist ihre Physiognomie deutlich ausgedrückt. Es ist ein schönes ovales Gesicht mit dem Ausdrucke großer Milde. Unverkennbar sind in demselben die Grundzüge der spätern Madonnenbilder, denn die griechischen Maler behielten diese Gestalt bei. Von ihnen nahmen Cimabue, Guido von Siena und der Florentiner Ghiotti sie an. So erhielt sie die peruginische Schule, bis endlich Rafael ihnen alle die Schönheit und Erhabenheit gab, welche die Bewunderung aller Zeiten seyn werden. Mit einer fast rührenden Einfachheit und Naivetät spricht er in einem seiner Briefe von dem Ideale, welches er sich von der heiligen Jungfrau gebildet hat. **Da an guten Weibern und an schönen Weibern Mangel ist**, sagt er, so **bediene ich mich gewisser Ideen, die mir in den Sinn kommen.** (Essendo carestia di buoni giudici e di belle donne, io mi servo di certa idea che mi vienne a la mente). Dasselbe sagt Cicero vom Phidias: Nec ille artifex, cum faceret Jovis formam aut Minervam, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulcritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Orat. c. 2. — Es waren also keine Portraits, die er heilige Jungfrauen nannte, sondern es waren Ideale, die seine reine und erhabene Phantasie sich bildete, und man darf nur die in ihrer einfachen Majestät dastehende Himmelskönigin in der Dresdener Gemäldegallerie und die voll Innigkeit und Mutterliebe im Sessel sitzende Madonna della Sedia in Florenz betrachten, um sich hiervon zu überzeugen. Wenn aber die Künstler des christlichen Alterthums die auf einem Stuhle sitzende Mutter mit dem Christusbilde auf dem Schooße abbildeten, so mochte man im Oriente zuweilen eine Isis mit dem Horus vor Augen haben, wie ja auch eine solche Statue hin und wieder in den Kirchen als eine Madonna soll verehrt worden seyn. Nie gab man aber der heiligen Jungfrau den Charakter einer Isis. Sie war und blieb immer das zarte jungfräuliche Wesen, dessen Jungfräulichkeit nirgends zarter und edler ausgedrückt ist, als auf Gemälden der altdeutschen Schule, welche die Verkündigung vorstellen; denn die Lilien am Blumenstengel, welchen der Engel in der Hand hat, oder im Blumentopf, der oft neben der Jungfrau steht, haben in ihrem Kelche keine Staubfäden. (In der Boissereeischen Gemäldesammlung zu Stuttgart.)

Wir finden die Maria auch auf Bleimünzen bei Ficoroni de plumbeis Antiquorum numismatibus Tab. V. 4. XV. 9. XVI. 1. oft allein, oft auch mit dem Kinde im Arme oder vor der Brust. Eine der ältesten dürfte wohl die Bleibulle des carthagischen Bischofs Victor in der Mitte des 7. Jahrhunderts seyn, die in Münters antiquarischen Abhandlungen p. 77 und Tafel I. Nr. 4. beschrieben ist. Allein die Bleimünzen sind für unsern Zweck unbrauchbar, da das weiche Metall abgenutzt ist und nur die äußern Umrisse zeigt. Im härteren Metalle, Gold, Silber und Kupfer, sehen wir sie sehr häufig auf byzantinischen Münzen vom 10. Jahrhunderte an. Ihr Gesicht

hat die Grundzüge, welche wir an den ältern Marienbildern kennen. Es ist mild und ruhig. Bald steht sie segnend mit erhobenen und ausgebreiteten Händen, bald sitzt sie mit dem Christusbilde auf dem Schooße, oder sie hat auch gleichsam ein Brustbild desselben vor der Brust; der Nimbus fehlt nie. Neben ihr steht geschrieben *MHPΘY*, *Μητὴρ Θεοῦ*. — Auch auf den Münzen des Occidents kommt sie nicht selten vor, zumal in einer spätern Zeit. Zu den frühesten gehören wohl die, welche der Graf Roger von Sicilien prägen ließ mit der Umschrift: **Maria mater Dei**, auf denen sie sitzend mit dem Kinde im Arme abgebildet ist. Den Nimbus erhielt sie durchgängig mit den Engeln und den übrigen Heiligen nach dem 7. Jahrhunderte, jedoch an einzelnen Orten, z. B. in Carthago, früher. Oft wird sie mit einem Sterne auf dem Haupte abgebildet (Rasche's **Lexicon rei numariae s. v. Maria**), wo die Münzen angeführt werden, auf denen der Stern steht. Es ist dieß der Stern der Weisen. Die römischen Kirchen enthalten viele Mosaiken mit ihrem Bilde, deren Epoche jedoch nicht genau bestimmt werden kann. In Griechenland ist sie gewöhnlich die Hauptvorstellung in einer jeden Kirche, weil dort die Marialatrie aufs Höchste getrieben ward. Eigentlich gehören aber ihre Abbildungen mehr in die Kunstgeschichte des Mittelalters. Wir gehen über auf die

2) **Bilder Johannes des Täufers.** Es ist zu verwundern, daß wir so wenig Kunstwerke aus dem frühern christlichen Alterthume besitzen, die den Täufer vorstellen, den Christus selbst den größten von Weibern Gebornen (Mt. 11, 11. Luc. 7, 28) genannt hatte. Vielleicht waren ihrer mehrere im Morgen- als im Abendlande. Selbst diejenigen, die wir aus einem spätern Zeitalter haben, sind größtentheils griechische. Die früheren sind meistens verloren gegangen, wir müssen uns daher an die wenigen halten, die uns noch übrig sind, und folgen hierin dem trefflichen Werke des berühmten italienischen Alterthumsforschers Paul Maria Paciaudi **de cultu S. Johannis Baptistae Antiquitates Christian. Romae 1755**, als der vollständigsten Abhandlung über diesen Gegenstand.

Das älteste Gemälde, auf dem wir den Täufer vorgestellt finden, haben Bosio 131. und Aringhi I. 228. aus dem pontianischen Cömeterio uns erhalten. Es ist die Taufe Christi. Der Erlöser steht bis auf den halben Leib im Jordan, über ihm schwebt die Taube, am rechten Ufer schwebt ein Engel in den Wolken, der ein Gefäß, wie eine flache Schüssel, und eine Leinwand zum Abtrocknen in der Hand hält, unterhalb kommt ein Hirsch zum Jordan. Auf dem linken Ufer steht der Täufer und legt die rechte Hand auf das Haupt Jesu, in der linken hat er einen Rohrstab; er ist mit einem über Schulter und Unterleib geworfenen Gewande von Kameelhaar leicht bekleidet (Mt. 3, 4. Mrc. 1, 6.); den ledernen Gürtel sieht man nicht. Sein Haar scheint gescheitelt zu seyn. Die Heiligenscheine und sein und Christi, so wie auch des Engels Haupt, geben einigermaßen das Zeitalter an. Das Gemälde kann nicht vor dem 5. oder 6. Jahrhundert verfertigt seyn, auch wohl nicht viel später, da die Zeichnung nicht schlecht ist. Sein Gesicht ist bärtig, ernst und würdig. — Eine in der Hauptsache ähnliche Vorstellung nach einer Mosaik aus dem 11. oder 12.

Jahrhundert in der St. Marcuskirche zu Venedig giebt Paciandi p. 58. Der Jordan fließt zwischen Felsen; der Täufer steht rechts, vollständiger bekleidet mit einem Gewande über das kameelhaarne Kleid; neben ihm ein Baum, bei dem eine doppelte Axt liegt (Mt. 3, 10), wie wir sie auf den Münzen von Tenedos und Thyatira sehen, und wie die Amazonen sie gewöhnlich in der Hand haben. Am linken Ufer stehen gebeugt in anbetender Stellung drei Engel. Ueber Jesu Haupt schwebt der heilige Geist in einem Lichtstrome herab, und in der Mitte von diesem ist gleichsam von Nacht umgeben der Stern. Im Jordan schwimmen Fische, die Pisciculi Christi und ein Kind, um diese Idee noch deutlicher auszudrücken. Die Zeichnung ist sehr mittelmäßig. Das Gesicht des Täufers hier im Profil gesehen, hat dieselbe Form, wie auf eben erwähntem Gemälde. — Das Gesicht des Täufers, wie wir es schon kennen, mit vollkommener Ruhe und Heiterkeit, stellt eine Mosaik aus dem 7. Jahrhundert in der Basilika zu Rom vor, welche ein griechischer Künstler für Papst Johann IV. verfertigte (Paciandi p. 152). Der Täufer ist in demselben völlig bekleidet; auf seinen Kleidern sind die Buchstaben T. G. H. eingewebt. Dergleichen Kleider hießen vestes literatae, und stammen aus dem frühen Orient her. Wir übergehen diejenigen, in welchen Figuren von Thieren eingewebt waren, um nur solche anzuführen, auf welchen sich Worte oder einzelne Buchstaben befinden. Dergleichen sehen wir mit Keilschrift unter den Trümmern von Persepolis an dem Gewande einer Figur. Dieselbe Gewohnheit fand bei den Etruskern Statt, unter deren Alterthümern mehrere Figuren sind, die Schrift auf den Kleidern haben. Auch die Griechen hatten diese Sitte, wie elginische Inschriften im brittischen Museum lehren; denn es waren der brauronischen Artemis zu Athen Kleider mit Inschriften geschenkt. Von einem Gewande (χιτωνίσκος) heißt es: αὐτὸς ἔχει γράμματα ἐνυφασμένα. Selbst in der Apokalypse wird auf diese Sitte Rücksicht genommen. Da wird 19, 16. vom Sohne Gottes gesagt:

> Auf sein Gewand und die Hüft ist ihm der Name geschrieben,
> König der Könige, Herr der Herren.

Ein Jaspis im christlichen Museum der vatikanischen Bibliothek, den Paciandi als Titelkupfer zu seinem Werke hat stehen lassen, gehört gewiß in unsre Periode. Auf diesem steht Johannes mit einem kurzen Rock von Kameelhaar bekleidet und zugleich mit dem Gürtel versehen. In der Linken trägt er ein langes Kreuz, in der Rechten trägt er ein Lamm und über der Hand hängt eine Schriftrolle herab. Der Nimbus auf dem Haupte ist wie eine Scheibe gebildet.

Es giebt auch geschnittene Steine mit dem Haupte Johannis auf einer Schüssel. Aehnliche mit dem Haupte des Pompejus oder vielleicht Cicero's, haben wir, falls sie alle ächt sind, aus dem römischen Alterthume. Wie alt diejenigen sind, in welchen das Haupt des Täufers in erhabener Arbeit geschnitten ist, kann schwer bestimmt werden. Sie sind vielleicht aus neuern Zeiten und Nachahmungen derjenigen Schüssel, in der zu Malta die Reliquie des Heiligen aufbewahrt wird (s. Paciandi 332, wo sie abgebildet ist).

Daß der Heilige des Johanniterordens auch auf Münzen abgebildet worden, läßt sich leicht ermessen. Die Goldducaten der Rho-

kaiser tragen alle sein Bild. Auch schlugen die Florentiner, deren Kathedralkirche ihm gewidmet ist, ihre Goldgulden mit demselben. Selbst im Norden heiligten die Städte Lübeck und Hamburg ihm ihre Gold= und größern Silbermünzen.

Wenn einst der Orient den Reisenden vollkommen zugänglich ist, wird man vielleicht auch dort viele Spuren der Verehrung finden, welche die alten Christen und die Johannesjünger ihm zollten, und es wird ja nicht so schwer werden, an der nordöstlichen Küste des todten Meeres die Trümmer der Bergfeste Machärus zu entdecken, in welcher er gefangen war und enthauptet wurde.

3) **Die Bilder der Apostel Petrus und Paulus.** Obgleich wir die Apostel oft auf Gemälden und Reliefs im Gefolge Christi vorgestellt finden, so sind es doch nur die beiden, von der römischen Kirche Apostelfürsten genannt, welche man von den übrigen unterscheiden kann, und die wir deshalb auch besonders betrachten.

Es hatten sich bei den alten Christen Traditionen über ihre Gesichtsbildung erhalten. Ihre vielen Reisen und ihr vertrauter Umgang mit Griechen und Römern konnten leicht dazu beitragen, daß sich Nachrichten von ihrem Aeußern fortpflanzten, und daß mithin die Bilder, die man frühzeitig von ihnen hatte, weit eher Portraits seyn konnten, als die idealischen Christusbilder. Bereits von den Karpokratianern finden wir die Nachricht, daß sie Bildnisse des Apostels Paulus gehabt haben. Auch spricht Euseb. hist. eccles. VII. 18. von Bildnissen beider Apostel, die er gesehen habe. Chrysostomus hatte in seinem Arbeitszimmer ein Bild Pauli. Diese Gemälde mögen unter den Christen ziemlich verbreitet gewesen und nicht geheim gehalten worden seyn, so daß auch Heiden von ihnen Kunde bekommen konnten. Und war nun Paulus derselbe Paulus von Tarsus, dessen Longin in einem auf unsre Zeiten gekommenen Fragmente so ehrenvoll neben dem Demosthenes, Lysias, Aeschines, Hyperides und andern großen Rednern erwähnt; so läßt es sich noch eher vermuthen, daß er auch die Aufmerksamkeit gelehrter Heiden reizen konnte, von dem wir ja auch in der Sage von seinem freundschaftlichen Verhältnisse zum Philosophen Seneca eine Spur haben, und daß diese selbst sein Bildniß für ihre Gemäldesammlungen suchen, oder wenigstens dasselbe, wo sie es fanden, mit Interesse betrachten mochten.

Die erste Sage über die Gesichtsbildung des Paulus findet sich in dem Gespräche Pseudopatris unter den lucianischen Schriften. Der Verfasser desselben spottet über Paulus, der im dritten Himmel gewesen (2 Cor. 12, 2.), und nennt ihn den kahlen Galiläer mit der großen gebogenen Nase. (Geßners Ausg. Jena 1715 p. 132.) Die griechischen Menäen in einer vatikanischen Handschrift berichten, der Apostel Paulus habe ein kahles Haupt und einen kleinen Wuchs gehabt. Seine Augen seien dunkel gewesen, die Augenbraunen herabwärts gezogen, sein Gesicht weiß, ein langer und ehrwürdiger Bart, eine lange, zu dem ganzen Gesichte wohl passende Nase, das Haupt und Kinn mit weißen und schwarzen Haaren geziert, der ganze Körper klein und etwas gekrümmt u. s. f. (Bei Borgia: Vaticana confessio b. Petri p. 134. So auch ungefähr Nicephor. Callistus Hist. eccles. II. 37. Der Verfasser einer Lobrede auf die Apostelfürsten un=

ter des heiligen Chrysostomus Schriften Tom. VIII. p. 8. Pariser Ausg. 1728 nennt Paulus τρίπηχον.)

Vom Petrus berichten die griechischen Menäen, er habe einen kleinen, gedrängten, etwas buckligen Körper gehabt, sei bleich von Gesicht gewesen, kahl am Vorkopf, mit krausem Haar, dunkeln und schwärzlichen Augen, das Haupt und das Kinn kahl, mit länglichter Nase, zusammengewachsenen Augenbraunen, etwas über die mittlere Größe u. s. w. Nicephorus Callistus giebt ihm eine mittlere Größe, ein weißes, bleiches und kurzes Gesicht, krauses und kurzes Haupt- und Barthaar, die Augen beinahe weinfarbig, die Nase lang und etwas stumpf.

Die Bildnisse der Apostel kommen in den römischen Katakomben nur selten vor. Paulus gehört nicht mehr in den von christlichen Künstlern bearbeiteten Cyclus der biblischen Geschichten. Wir finden ein Gemälde von ihm bei Bosio p. 519 aus dem Coemeterio der Priscilla: Sein Name Paulus Pastor Apostolus steht neben der Figur. Der Maler hat ihm eine hohe Gestalt und ein reiches Haupthaar gegeben. Er steht predigend da in voller Bewegung der Arme und Hände; ist mit Toga und Tunica bekleidet, hat Sandalen an den Füßen, die übrigens eben so wenig als die Schenkel bedeckt sind. Ihm zur Rechten steht der gute Hirt, eine Anspielung auf den ihm beigelegten Namen Pastor.

Ein zweites Gemälde haben die Katakomben zu Neapel uns aufbewahrt. Der Apostel steht da mit der Tunica und dem Pallium philosophicum, welches nicht viereckig ist, und das er fast wie eine Toga auf die Art trägt, wie die Römer es zu Augusts und Hadrians Zeiten zu tragen pflegten. Er hat Sandalen an den Füßen. Sein Haar ist ungefähr wie eine Krone gestaltet (etwa eine Art von Tonsur); sein Haupt ohne Nimbus. Ueber demselben steht mit schwarzer Farbe der Name Paulus. Zur Linken sieht man eine andere, eben so gekleidete, aber etwas kleinere Gestalt, die dem Apostel einen Korb mit Blumen und Früchten darreicht. Die Umschrift nennt diese Laurentius, wahrscheinlich der in dieser Kammer Begrabene. Das Gemälde ist ziemlich wohl erhalten, und wie Pellicia (de ecclesiae christian. Politia II. p. 163) vermuthet, zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert verfertigt. Wäre es auch ein paar Jahrhunderte jünger, so verdiente es immer noch angeführt zu werden. Pellicia macht am angeführten Orte die Bemerkung, daß jene Art, die Toga zu tragen, welche nach dem 3. Jahrhunderte bei Männern, die sich eines ernstern und heiligern Lebens beflissen Statt fand, Veranlassung gegeben habe, bis zum Schlusse des 5. Jahrhunderts die Apostel mit der Tunica auf dieselbe Art abzubilden. Im Laufe der Zeiten veränderten sich aber die Begriffe von Anstand in der Kleidung der Geistlichen. Tertullians Pallium philosophicum ward im constantinischen Zeitalter nicht mehr für übereinstimmend mit der Würde des Priesterthums gehalten. Es mögen jedoch in dieser Rücksicht verschiedene Observanzen in den verschiedenen Provinzen des so weitläuftigen Römerreichs gegolten haben, daher man Nachrichten dieser Art nicht mit Gewißheit zur Bestimmung des Alters der einzelnen Vorstellungen brauchen kann.

Von alten Mosaiken, welche die Apostel vorstellen, haben sich nur sparsame Nachrichten erhalten. Die, welche sich in Griechenland finden mögen, sind uns unbekannt. Aus Constantinopel sollen aber viele nach Rom gebracht worden seyn, und aus diesen, glaubt Borgia, haben die griechischen Menäen ihre Nachrichten von der Gesichtsbildung der Apostel entlehnt. Jenes Bild Petri in der vaticanischen Kirche, welches Leo der Isaurier zu zerstören drohte, war schwerlich das älteste. Wir wissen, daß Leo der Große im Jahre 441 eine Mosaik mit dem Bilde Petri verfertigen ließ, die im mittelsten Bogen der Basilika des heiligen Paulus zu sehen war und wahrscheinlich mit diesem alten Tempel im Brande 1823 zu Grunde gegangen ist. Neben Petrus war das Bild Petri so gestellt, daß sie einander ansahen. Eine andere Mosaik ließ Flavius Ricimer in Suburra setzen; eine dritte der Ostgothenkönig Theodorich in einer Kirche außerhalb Ravenna.

Diese Mosaiken haben das Eigenthümliche, daß der Apostel Petrus in ihnen nur **einen** Schlüssel hat, der in dem ravennatischen Bilde ihm auf der Brust hängt. So sehen wir ihn auch auf einer kleinen Bleitafel abgebildet, die Borgia bekannt gemacht hat. Die neuern Kunstwerke geben ihm **zwei** Schlüssel, des Himmels und der Erde; einige sogar **drei**, des Himmels, der Erde und der Unterwelt. Die ältern Bilder Petri haben entweder nichts, oder ein Kreuz, oder auch eine Schriftrolle in der Hand, wie wir dieses auf den vaticanischen Sarkophagen sehen, auf denen die Gesichtsbildung des Apostels auch zuweilen an der stumpfen Nase zu bemerken ist, welche Nicephorus Callistus ihm beilegt. Die zwei Schlüssel sieht man bereits auf ein Paar Mosaiken, die Leo III. im Jahre 796 verfertigen ließ. Petrus hat auf derselben neben den Schlüsseln ein Buch, und steht zur Rechten Christi, der gleichfalls abgebildet ist. Paulus steht ihm zur Linken und trägt ein Buch und das Schwerd, das Instrument seines Märtyrerthums. — Das Schwerd Pauli ist übrigens in den meisten Vorstellungen neuer. Buonaroti kennt keine andern, als aus dem 14. Jahrhundert; ihm stimmt Bottari bei. Beide scheinen aber auch keine ältern Vorstellungen mit den Schlüsseln anerkennen zu wollen. Borgia erklärt sich, was das Schwert Pauli betrifft, für das Ende des 13. Jahrhunderts und beruft sich auf das Zeugniß des Wilhelm Durandus in seinem bekannten Rationale divinor. offic., das 1282 geschrieben ward, wo er sagt: Paulus pingitur cum libro et ense.

Die Bildnisse der Apostel finden sich ferner häufig in Blei, auf Siegeln von Priestern und Notarien (vermuthlich besonders der römischen Kirche), deren Alter jedoch nicht zu bestimmen ist. Sie sind auch allmälig das Gepräge der römischen Bullen geworden. Die ältern Päpste setzten, wie man aus der ficaronischen Sammlung sehen kann, blos ihren Namen auf ihre Bullen. Münter versichert, eine dieser Art von Stephanus IX. zu besitzen, der 939 den päpstlichen Stuhl bestieg. Bald nachher aber wurden die Köpfe der Apostel auf die Bullen geprägt. Die älteste mit dieser Vorstellung ist von Cölestin III., der 1191 Papst wurde. Auf den ältern unter diesen wird Petrus mit krausem Haar und Bart und einem runden Gesichte, Paulus mit einem kahlen Kopfe, langem Gesichte, einer langen und gebogenen Nase und starkem, zugespitztem Barte vorgestellt. Auf den jüngern, von

Sixtus IV. an, sieht man gewöhnlich beide Apostel mit kahlem Kopfe, Petrus aber hat einen Büschel Haare auf der Stirn. Eine Ausnahme machen die Bullen Paul II. 1464, welche die beiden Apostel auf Thronen sitzend vorstellen, Petrus mit den Schlüsseln, Paulus mit dem Schwerte. Das Charakteristische der Züge hat sich bis auf die neuesten Zeiten erhalten, nur wird Petrus lockiger abgebildet, sein Gesicht ist etwas länger geworden und es ist mehr Kunstfleiß auf die Stempel gewendet.

Daß die Gesichtszüge der beiden Apostel auf den Bildwerken des Abendlandes das ganze Mittelalter hindurch dieselben blieben, läßt sich am leichtesten aus dem Umstande erklären, daß Innocenz III. in dem ersten Jahre seines Pontifikats 1198 den Canonicis der Peterskirche das ausschließende Recht zugestand, die Bildnisse desselben für die Pilger in Metall zu gießen. Dieß mußte natürlicherweise auch auf die Bleibullen Einfluß haben; unter Sixtus IX. ward nur der Haarwuchs verändert.

Während der Kreuzzüge hatte das Siegel der von lateinischen Fürsten beherrschten Stadt Antiochia gleichfalls das Brustbild Petri, der alten Sage zufolge, er sei sieben Jahre Bischof der Gemeinde zu Antiochien gewesen, ehe er sich nach Rom begab. Er hat in der Rechten die zwei Schlüssel, in der Linken das Kreuz; auf der Kehrseite steht er innerhalb der Ringmauern der Stadt, und lehrt das Volk. Mehrere der lateinischen Fürsten in Antiochia nahmen sein Bild in ihre Münzen auf. Das Gesicht ist auf diesen Denkmälern der Kunst länglich; auf dem Siegel ist das Haupt gelockt, auf den Münzen kahl. Die Künstler folgten ihrer eigenen Idee, ohne sich an eine Ueberlieferung zu halten. Wie hätte auch diese in Antiochia, das so lange in den Händen der Saracenen gewesen war, sich erhalten können?

Es war eine Gewohnheit im Alterthume, daß man den Boden der Becher mit den Bildern der Vorfahren und berühmter Männer schmückte, um die Kinder bei Tische zu unterrichten und zur Nachahmung ihres Beispiels aufzumuntern. Suetonius erzählt im Leben des Vespasian c. 7., daß man zu Tegea in Arcadien einen Becher mit dem Bilde dieses Kaisers in der Erde gefunden habe. Auch wird von Trebellius erzählt, Calpurnia, die Gemahlin des Titus, eines der Kaiser, die sich unter Gallienus aufwarfen, habe eine silberne Schüssel, 100 Pfund an Gewicht, besessen, in welcher die Geschichte ihrer Vorfahren vorgestellt worden sei, mehrerer, minder deutlicher Zeugnisse nicht zu erwähnen, die Buonaroti anführt. Diese Nachrichten erhalten ihre Bestätigung durch viele runde Glasscherben, die in den Katakomben gefunden und Boden von solchen Glasscherben gewesen sind. Auch die alten Christen bedienten sich solcher Trinkgefäße. Wir haben gesehen, daß sie bereits zu Tertullians Zeiten in Carthago Abbildungen des guten Hirten in ihren Bechern hatten. Besonders aber haben sie die Bilder der Apostel in dieselben gemalt oder in sie eingebrannt. Hierüber haben wir ein ausdrückliches Zeugniß in des Hieronymus Commentar in Jon. c. 4. Timuit, sagt er von einem gewissen Cantelius, der ihm ein großes Verbrechen daraus machte im 6. Vers dieses Capitels anstatt Concurbita — Hedera gesetzt zu haben, videlicet, ne pro concurbitis hederae nascerentur, ut unde occulte et tenebrose

biberet, non haberet et revera in ipsis concurbitis vasculorum, quas vulgo sauconarias vocant, solent Apostolorum imagines adumbrari. Die Bilder der beiden Apostel auf solchen runden Glasscherben, die Boldetti p. 191, 197, 201, 202 u. ff. und Buonaroti **Tab. X. XIII. XIV. XV.** und **XVI.** herausgegeben, sind als Kunstwerke betrachtet größtentheils schlecht, so daß es nicht der Mühe verlohnt, sich bei ihnen aufzuhalten. Sie gehören außerdem einer spätern Zeit an. Bald sieht man einen, bald zwei Apostel, meistens ihre Brustbilder mit ihren Namen. **Tab. XIV. 1.** bei Buonaroti stehen sie zu beiden Seiten einer betenden Matrone, Nr. 2. haben sie das Monogramm zwischen sich. So sieht man sie auch auf einer Kupfertafel, die vor 30 Jahren in der Sammlung des römischen Prälaten Casali war. Da haben beide Apostel Schriftrollen in den Händen und zur Seite Petri ist noch eine Rolle angebracht. Wird vielleicht durch diese der zweite Brief des Apostels angedeutet? Die Zeichnung dieser Tafel ist äußerst roh und gewiß aus späterer Zeit.

Buonaroti's **XVI.** Taf. stellt in der ersten Figur die Apostel neben einander auf Sesseln sitzend und im Gespräche begriffen. Auf der zweiten sitzen sie auf einem gemeinschaftlichen Throne, gleichfalls im Gespräch, und haben jeder eine Schriftrolle in der Hand. Die Physiognomie der Köpfe ist auf den Glasscherben verschieden. Einige unter ihnen Taf. **XVI. 1. XIII. 1.** stellen Paulus ganz kahlköpfig vor, Taf. **XV. 1.** hat aber Petrus den kahlen Kopf.

Ein Umstand, der viel besprochen worden, darf hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, wiewohl er an und für sich von keiner Wichtigkeit ist und nur durch den Streit über den Primat Petri einiges Interesse erhalten hat. — Die Glasscherben stellen, wenn beide Apostel abgebildet sind, Petrus zur Rechten, Paulus zur Linken. Auf den alten Mosaiken, den Bleisiegeln und päpstlichen Bullen findet eher das Gegentheil Statt. Paulus ist immer zur Rechten, Petrus zur Linken. Schon der Zeitgenosse Gregors **VII.**, Petrus Damiani, Thomas von Aquino, Durandus und viele Neuere haben über diesen Gegenstand geschrieben und die Meisten haben geglaubt, die Künstler, die Paulus auf die rechte Seite stellten, hätten nicht auf die Stellung im Bilde, sondern auf die Augen derer, die dasselbe ansahen, Rücksicht genommen, indem was ihnen rechts — im Bilde links wäre. Vielleicht lag aber der Grund eher in liturgischen Observanzen. Dieß war die Meinung des gelehrten Benedict **XIV.**, der in seinem Werke **de sacrificio missae l. II. c. 4.** bemerkt, daß vor dem 15. Jahrhundert bei den Lateinern die **dispositio** der rechten und der linken Hand anders war, als bei den Griechen. Vergl. **Paciaudi de cultu S. Joh. Baptistae p. 248.** In dem Porticus der alten Vaticanskirche fanden sich einst Gemälde, die jetzt längst zerstört sind, welche die Grablegung der beiden Apostel in den Katakomben und die Aufnahme des Körpers Petri durch den Papst Sylvester vorstellten, als man ihn in der vaticanischen Kirche begraben wollte. Daß die Apostel wirklich in Rom für das Bekenntniß Jesu ihr Leben gelassen haben, ist wohl nicht zu bezweifeln, da die Zeugnisse der alten Kirche viel zu bestimmt sind, als daß man ihnen widersprechen dürfe. Der römische Presbyter Cajus sah im 3. Jahrhundert ihre Trophäen auf dem vaticanischen Berge und

auf dem Wege nach Ostia. Eusebius, der seine Worte anführt, wird dadurch selbst ein Zeuge für die Wahrheit desselben. Palladius erzählt von einem frommen Mönche Philoromus, der ein Freund des Bischofs von Cäsarea, Basilius des Großen war, er sei nach Rom gewallfahrtet, um im Martyrio S. S. Petri et Pauli zu beten. Athanasius, Erzbischof zu Alexandria, legte Geschenke auf dem Grabe der Apostel nieder, Optatus von Mileve spricht von den Monumenten der beiden Apostel in Rom. Der Kaiser Julian will wissen, daß die Gräber der Apostel bereits im 1. Jahrhundert Gegenstände der Ehrerbietung der Christen gewesen sind. Hieronymus erwähnt ihrer an zwei Orten und Prudentius beschreibt ihre Lage an beiden Seiten der Tiber.

> Dividit ossa duum Thybris, sacer ex utraque ripa,
> Inter sacrata dum fluit sepulcra
> Dextra Petrum regio tenet aureis receptum,
> Camus Oliva, murmurans fluento.

Und einige Verse weiter:

> Parte alia titulum Pauli via servat Ostiensis,
> Qua stringit amnis cespitem sinistrum.

Indessen wird über die Lage der Gräber immer einige Ungewißheit bleiben. Hieronymus besuchte in seiner Jugend die Gräber der Apostel in den Katakomben. Sein Zeitgenosse Prudentius, der im Jahre 405 die Vorrede zu dem Buche Cathemerinon schrieb, weiß nichts von den Begräbnissen in diesen unterirdischen Labyrinthen, und läßt die Tiber zwischen den Gräbern der Apostel fließen. Jene Sage, auf welche Prudentius anspielt, hat sich auch immer von den frühesten Zeiten an erhalten, und demnach dürfte die Behauptung der römischen Kirche von den Gräbern der Apostel in der vaticanischen und in der Paulskirche, die eine der ältesten Basiliken ist, nicht ungegründet seyn. Die Sache ist zwar an sich für die Religion von keiner Erheblichkeit. Wer würde aber nicht in Athen mit Freuden die Stätten, wo einst Sokrates und Plato's Urnen in die Erde versenkt wurden, als einen classischen Boden besuchen? Sind denn die Gräber der Apostel in der Geschichte des Christenthums weniger classisch, und ist es Aberglaube, wenn der Protestant, wie der Katholik, in dem Glauben, daß er ihren Grund betrete, sich der Erinnerung an die früheste Vorzeit der Kirche und dem Gefühle der Dankbarkeit überläßt, zu dem der Ort, auf dem er steht, ihn so lebhaft auffordert? Uebrigens sind die Gebeine der Apostel sicher seit vielen Jahrhunderten in Staub aufgelöst. Niemand soll seit Papst Sylvesters Tagen die Ueberbleibsel Petri gesehen haben. Dem Kaiser Joseph, der bei seiner Anwesenheit in Rom diese Ueberreste zu sehen wünschte, erwiederte man, es sei nichts mehr vorhanden. — Der Altar, in dem sie geruht haben sollen, die sogenannte Confessio Petri, steht in der vaticanischen Krypta. Ueber ihm erhebt sich in der Kirche selbst unter einem aus Erz gegossenen, und auf vier gewundenen Säulen ruhenden Himmel, dessen Kreuz so hoch steht, wie der Palast Farnese, der höchste in Rom und dennoch vor der Höhe und dem Umfang der sich majestätisch emporwölbenden Kuppel beinahe verschwindet, der Hochaltar der katholischen Kirche.

Es könnte hier erwartet werden, auch etwas von den Abbildungen der Evangelisten zu vernehmen; allein da diese in der Kunstgeschichte

mehr um der ihnen beigelegten Attribute willen beachtet zu werden pflegen, so gehören sie in den Artikel Sinnbilder, wo von ihnen das Nöthige bemerkt werden wird.

Wir gehen nun zu denjenigen Kunstüberresten der Malerei aus dem christlichen Alterthume über, die sich nicht sowohl mit einzelnen Personen, als mit biblischen Geschichten und den dazu gehörigen Personen beschäftigen. Münter l. l. theilt sie ein in Abbildungen biblischer Geschichten des A. T. — in Abbildungen biblischer Geschichten des N. T. — in Abbildungen kirchlicher Handlungen, nebst einem Anhange. Wir bedauern, daß wir nicht ausführlich nach Münter diese Kunstleistungen beschreiben können, indem Manches Interessante dabei zur Sprache kommt. Die engern Grenzen dieses Handbuchs erlauben uns nur das Ganze summarisch anzudeuten und diejenigen, welche eine ausführlichere Belehrung wünschen, auf Münter zu verweisen, der jeden dieser Gegenstände ausführlich nach den bewährtesten Quellennachrichten erläutert hat, und zwar im zweiten Hefte seiner lehrreichen Schrift. Es gehören hierher

4) **die Abbildungen biblischer Geschichten des A. T.**, nämlich: Der Sündenfall. — Noah in der Arche. — Abrahams Opfer. — Isaak und Jakob. — Moses, der seine Schuhe auszieht. — Pharaos Untergang im rothen Meere. — Moses schlägt an den Felsen. — Mehrere Schlachten Mosis und Josua's. — Hiob auf dem Dünger (Miste, *κοπρία*). — Die Bundeslade. — Simson trägt die Stadtthore von Gaza. — Davids Kampf mit Goliath. — Samuel salbt David. — Eliä Himmelfahrt. — Daniel in der Löwengrube. — Jonas vom Wallfische verschlungen und wieder an das Land geworfen. — Jonas in der Kürbislaube. — Nebukadnezars Bildsäule. — Die drei Jünglinge im Feuerofen.

Aus dem N. T. Der Besuch Marias bei Elisabeth. — Josephs Traum und seine Reise mit Maria nach Bethlehem. — Die Geburt Christi. — Die Weisen aus dem Morgenlande. — Der zwölfjährige Christus im Tempel. — Die Taufe Christi. — Christus mit den Aposteln. — Die Hochzeit zu Kana in Galiläa. — Die Unterredung Christi mit dem samaritanischen Weibe. — Die Heilung des Blindgebornen. — Christus und die Canaaniterin. — Die wunderthätige Speisung von vielen Tausenden. — Die Heilung des Lahmen. — Die Auferweckung Lazari. — Christus auf dem Meere. — Jesu Einzug in Jerusalem. — Petrus als Galiläer erkannt. — Die Verleugnung Petri. — Christus vor Pilatus. — Pilatus wäscht sich die Hände. — Die Gefangennehmung Petri. — Anhang.

Kirchliche Handlungen. Die Taufe. — Bezeichnung mit dem Kreuze. — Abschluß einer Ehe. — Betende Matronen und Männer. — Das Liebesmahl. — Eine Versammlung christlicher Lehrer.

Anhang. Bildnisse. — Hippolytus, Bischof von Portus Romanus. — Constantin der Große. — Römische Bischöfe. — Tertullian und andere Kirchenlehrer.

IV) **Schlußbemerkungen.** — Indem wir noch einmal einen Blick auf diesen Artikel zurückthun, bietet sich uns Stoff zu folgenden Bemerkungen dar:

1) Je höher ein Kunsterzeugniß der Malerei in das christliche

Alterthum hinaufsteigt, desto vollkommener ist die Zeichnung und die Darstellung der Figuren. Dieser Vorzug wird aber bei den malerischen Darstellungen dieser Art völlig vermißt, so daß schon dieser Umstand ein ziemlich untrügliches Kennzeichen des ältern oder jüngern Ursprungs einer solchen Kunstleistung ist.

2) Ob man auch alle die Gegenstände der Malerei, die wir zeither namhaft gemacht haben, über die von uns angenommene Periode hinaus wieder bearbeitet findet, so bleibt es doch merkwürdig, daß der spätern Zeit das Darstellen der Kreuzigung, der Grablegung, der Auferstehung und Himmelfahrt, und alles dessen, was sich nach der Auferstehung ereignete, vorzugsweise angehört. In den von uns angedeuteten Kunstdarstellungen der ersten Zeit findet sich nichts dergleichen. Münter macht dabei die Bemerkung: „Wollte man vielleicht diese Gegenstände, weil man sie für zu heilig ansah, nicht durch die Hände der Künstler bearbeiten lassen und traueten diese vielleicht sich nicht Geschick genug zu, um sie würdig vorzustellen? — In der spätern Zeit verhält es sich anders, da sind gerade dieß die Lieblingsscenen der Maler und Bildhauer, wie man sich schon aus Wessenbergs christlichen Bildern Theil I. und II. überzeugen kann.

3) Die schon in den von uns geschilderten Kunstdarstellungen erwähnte Mosaik, welche einige mehr zur Sculptur als zur Malerei haben rechnen wollen, hat über unsre Periode hinaus und selbst in der neuesten Zeit, sich bewundernswürdig vervollkommnet. — Als im 5. Jahrhundert die Künste und Wissenschaften aus dem beunruhigten Italien flohen, erhielt sich auch diese Kunst unter den byzantinischen Griechen und kam von ihnen zu Ende des 13. Jahrhunderts nach Italien zurück, wo sie vorzüglich im 15. und 16. Jahrhundert auf einen hohen Grad der Vollkommenheit gebracht wurde, worauf Clemens VIII. zu Anfange des 17. Jahrhunderts die ganze innere Kuppel der Peterskirche mit solcher Arbeit schmücken ließ. Giambatista Calandra verbesserte die Mosaik durch Erfindung eines neuen Kittes. Er und mehrere nachfolgende Künstler wendeten diese Kunst an, Originalgemälde berühmter Meister zu copiren, und dadurch in ihrer ursprünglichen Schönheit und Frische zu verewigen; denn eine fast unverwüstliche Dauer dieser Art Gemälde ist einer ihrer größten Vorzüge. Auf diese Weise erhielten sich des Guercino Marter der heiligen Petronilla und des Domenichino Abendmahl des sterbenden heiligen Hieronymus. Peter Paul von Christophoris legte zu Anfange des 18. Jahrhunderts eine Kunstschule in Mosaik an, und hat viel große Schüler gezogen, welche diese Kunst zu immer größerer Vollkommenheit brachten. Vor allen verdient hier Erwähnung die colossale Mosaik nach dem Abendmahl des Leonardo da Vinci in der Größe des Originals, die Napoleon ausführen ließ, und die sich gegenwärtig in Wien befindet. In neuern Zeiten sind besonders zwei Arten der Mosaik berühmt, die römische und florentinische. Bei jener setzt man die Gemälde aus kleinen Steinen zusammen, wodurch man eine größere Freiheit und Mannigfaltigkeit erreicht und größere historische Gemälde verfertigen kann; die florentinische, welche sich größerer Steine bedient, ist ungleich mühsamer und kann nur kleine Gemälde darstellen. Mosaik in Holz nennen die Italiener Tansia oder Tarsia, die Franzosen Marquetterie. Das mechanische Verfahren

bei der Mosaik ist folgendes: Man legt einen Grund von starken Plattsteinen und klammert diese mit Eisen zusammen; dieser Grund wird von einer noch dickern Einfassung eingeschlossen, und hierauf ein Kitt dick aufgetragen. In dem weichen Kitt werden die Marmor- oder Glasstücke, der auf demselben vorgezeichneten Figur gemäß, eingesetzt, wobei der Künstler das zu copirende Gemälde beständig vor Augen hat. Allmälig verhärtet der Kitt so fest wie Stein, worauf nun das Werk polirt wird. In neuerer Zeit hat man die Erfindung gemacht, die Tafel mit dem Mosaikgemälde in zwei bis drei Platten quer durchzusägen und auf diese Weise das Gemälde zu vervielfältigen. Sollte daher Rauch, Schmutz oder sonst etwas die Oberfläche verdorben haben, so braucht man ein solches Gemälde nur abschleifen zu lassen, um es wieder in seiner ursprünglichen Schönheit zu erhalten. Eine Art deutscher Mosaikmalerei wurde 1819 von Franz Xavier Fernbach, geb. zu Waldkirch im Breisgau, erfunden, der es durch das Studium der Mineralogie, Physik und Chemie in dieser ganz neuen Gattung bis zu dem Täuschendsten der Farbe, des Gefüges und Schillerns der Mineralkörper auf seinen Mosaikgemälden gebracht hat. Auch sind des Professors Blank zu Würzburg Mosaiken von Mons (vergl. dessen Beschreibung seiner Mosaikgemälde) herausgegeben von Benkert. Würzburg 1820, so wie die Arbeiten der Gebrüder Catel in Stuck rühmlich bekannt.

4) Da auch in diesem Artikel des Nimbus Erwähnung geschieht, der das Haupt mancher Figuren umgiebt, da ferner dieser Nimbus öfterer schon in diesem Handbuche genannt worden ist, so wollen wir hier Einiges darüber beibringen und wir bitten die Leser dieß anderwärts erwähnte Wort sich aus folgender Darstellung zu verdeutlichen. Daß der sogenannte Nimbus aus dem Heidenthume abstamme, ist erwiesen. Ob er ursprünglich ägyptisch oder etruscisch sei, wie Buonaroti glaubt, ist noch nicht bis zur völligen Klarheit ausgemacht. Die Römer brauchten diesen Nimbus in ihren Kunstwerken, um die Götter, nachher auch die Kaiser zu bezeichnen. Servius spricht in seinen Scholien zu Virgil in ein paar Stellen von ihm. Bei den Worten im zweiten Buche der Aeneide **nimbo effulgens**, bemerkt er: nube divina, est enim fluidum lumen, quo Deorum capita cinguntur, sic enim pingi solent, und zum Vers 587 des dritten Buchs:

Et lunam in nimbo nox intempesta tenebat, macht er die Anmerkung: Proprie nimbus est, qui Deorum vel Imperatorum capita quasi clara nebula nubere fingitur. Mamertinus sagt im Panegyricus auf den Kaiser Maximian: et fulgor et illa lux divinum verticem claro orbe complectens. Wir haben auch noch Kunstwerke, auf denen der Nimbus die Häupter der Gottheiten und Heroen umgiebt. So z. B. wurde in den Bädern des Titus ein Gemälde gefunden, auf dem Apoll mit dem Nimbus ums Haupt vorgestellt war. Auf einer Patera sieht man die Medea mit demselben. Im vaticanischen Virgil, der aus dem 6. Jahrhundert ist, sind sowohl Cassandra als Priamus mit ihm gemalt und in der mailändischen Ausgabe der Iliade sehen wir den gesammten Götterrath Iliad. I. V. 509—525 mit Nimbis gekrönt. Dasselbe findet man auch im Gemälde, welches den Schmauß der Götter vorstellt, Il. I. 608, und überhaupt in allen

Abbildungen der Götter Statt. Zwar sind diese homerischen Gemälde aus der christlichen Zeit; man braucht aber nur die Schönheit der Zeichnung zu betrachten, um sich zu überzeugen, daß sie Copien von weit älteren, aus den blühenden Zeiten der Kunst sind. Auch den Münzen ist der Nimbus nicht fremd. Antonin der Fromme und Constantius werden mit demselben vorgestellt, und auf einer Münze der ältern Faustina hat der Pfau auf ihrer Hand denselben Glanz ums Haupt.

Von den heidnischen Kunstwerken ging der Nimbus nun als Heiligenschein in die christlichen über. Doch nicht gleich als eigentliches Charakterzeichen der Heiligkeit. Denn auf alten Gemälden der vaticanischen Bibliothek ist nicht blos Herodes, sondern auch die als weibliche Gestalten personificirten Städte Jericho, Gaza und Gabaon sind damit bezeichnet, z. B. Justinian und seine Gemahlin Theodora auf einer Mosaik in Ravenna, und viele spätere, nicht minder Könige der Franken aus dem merovingischen Stamme. Besonders aber wurden Christus, die Engel und die Heiligen mit ihm gemalt und die Verklärung Christi Mt. 17, 2. Mrc. 9, 2. mußte natürlicher Weise die Uebertragung der heidnischen Idee auf christliche Vorstellungen, zumal auf Gemälde Christi, überaus begünstigen. Die ältesten Christusbilder, auf denen wir den Nimbus sehen, sind zwei Mosaiken der heiligen Constantia in Rom, die im constantinischen Zeitalter verfertigt seyn sollen. Die mit Christo vorgestellten Engel haben den Nimbus noch nicht. In der Kirche der heiligen Agatha in Ravenna ist eine Mosaik vom Jahre 400, auf welcher Christus den Nimbus mit dem Kreuze in demselben, zwei Engel hingegen den Nimbus ohne das Kreuz, welches überhaupt Christo allein gegeben wird, haben. In dem Bogen der heiligen Sabina in Rom, ungefähr vom Jahre 424, wird Christus mit dem Nimbus und Kreuz, die Apostel aber ohne den Nimbus dargestellt. Allmälig erhielten ihn auch die Apostel, die Heiligen und selbst die symbolischen Thiere der Evangelisten. Buonaroti glaubt, daß man im Anfange des 5. Jahrhunderts begonnen habe, den Engeln den Nimbus zu geben, daß es aber erst gegen das Ende des 6ten allgemein geworden sei, sie mit demselben zu zieren, und beruft sich auf den gleichzeitigen Erzbischof von Sevilla, welcher die Behauptung aufstellt: Lumen, quod circa angelorum capita fingitur, nimbus vocatur.

Woher entstand aber die ganze Idee? Münter l. l. 2. Heft p. 22 wagt folgende, nicht uninteressante Conjectur: „Die Phänomene des Lebens-Magnetismus waren den Alten nicht unbekannt.“ Den Hauptbeweis giebt eine Stelle in Tertullians Schrift de anima c. 9., wo von den Visionen einer Schwester in den Versammlungen der Montanisten die Rede ist, die alle charakteristischen Zeichen des Somnambulismus haben, sei er nun durch magnetische Behandlung, oder durch einen natürlich krankhaften Zustand hervorgebracht worden. Da beschreibt diese Montanistin auch die Gestalt der Seele. Ostensa mihi est, heißt es daselbst, anima corporaliter et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo, quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida, aerei coloris, et forma per omnia humana haec visio est. Es ist auch bekannt, daß die Magnetisirten alle diejenigen, mit denen sie in einem magnetischen Verhältnisse sind, und

die Personen, welche sie in ihren Gesichten erblicken, mit Lichtschimmer umgeben sahen. Konnten diese Phänomene, welche das Alterthum ohne allen Zweifel, wo sie sich zeigten, für Göttererscheinungen hielt, nicht veranlassen, daß man wenigstens die Häupter der Gottheiten, wenn man sie malte, mit einem Lichtschimmer umgab? Im Allgemeinen vergl. man noch J. Reiske de nimbo divino commentatio scripta ao. 1683. in Schlaegeri Fasc. nov. dissertatt. rarior. Helmst. 1743. 4. p. 191—204 und J. Behm de nimbo sanctorum. Königsb. 1716. 4.

Daß nun auch über die Periode hinaus, welche wir für diesen Artikel feststellten, im Mittelalter und in der neuern Zeit die Malerei im christlich-kirchlichen Leben glänzende Fortschritte gemacht habe, können wir hier nur andeuten, nicht weiter ausführen. Wem das größere von uns angeführte Werk von d'Agincourt zugänglich ist, wird gründliche Belehrung finden. Im Jahre 1779 beschloß er den Faden der Kunstgeschichte da aufzunehmen, wo Winkelmann ihn hatte fallen lassen, und die Schicksale der Kunst nach beglaubigten Denkmälern vom 4. bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts darzulegen. Auch die Schrift von Wessenberg (s. oben) belehrt über die ars pictoria sacra, in wiefern sie durch große Geister der neuern Zeit, z. B. eines Rafael, gleichsam ideal geworden ist, sehr anschaulich, indem große, hierher gehörige Meisterwerke durch gelungene Kupferstiche anschaulich gemacht, und durch feine Bemerkungen erläutert werden. Noch dürften außer den oben angeführten Werken besonders zu berücksichtigen sein: Lanzi Storia pittorica della Ital., beste Ausg. Bassano 1809. 6 Bde. 8., deutsch von Quandt und Wagner. Leipz. 1831 ff. 3 Bde. 8. — Vasari le vite de' pittori, architetti e scultori ital., am besten Rom 1759. 3 Bde. 4. und Mailand 1807. 16 Bde. 8. — v. Rumohr ital. Forschungen. Berlin 1827 ff. 3 Bde. 8. — Unter den Kirchenhistorikern hat besonders Hase die Geschichte der bildenden Kunst in der Kirche an verschiedenen Stellen seines Lehrbuchs berücksichtigt.

21.

Marcus;

Gedächtnißtag desselben am 25. April.

I. Nachrichten von diesem Evangelisten nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter, Monatstag und andere Eigenthümlichkeiten dieses Festes. III. Feier desselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Nicetae Laudatio s. Marci graece cum vers. lat. in Fr. Combefisii Auctar. noviss. Biblioth. Patr. graec. Paris. 1672. Fol. p. 429 seqq. — Procopii Encomium Marci graece ex Mscr. Vatic. in Act. Sanct. Antverp. April Tom. 3., in append. p. 48 seq., latein. ebendas. p. 350 f. und in Surii Vit. Sanct. April p. 321 seq. — Petr. Damianus de s. Marco in sein. Operib. Lyon 1623. Fol. Tom. 2. p. 177 seqq. — Bern. Justiniani de Marci vita, translatione et sepulturae loco libri 3. in Thesaur. Antiquitatt. et Historiar. Ital. V, 1. p. 171—196. — Giov. Stringa Vita di s. Marco etc. Vened. 1610. 8. — F. Spanheim exerc. acad. de historiae evang. scriptorib. et in specie de Marco, quis ille et ubi scripserit? in sein. Operib. Leyd. 1703. Fol. Tom. 2. p. 266—83. — J. Mth. Florin. exerc. hist. philol. de Marco in sein. Exercitatt. de orig. et propagat. linguae graecae. Francof. 1707. 4. p. 35—52. Cave antiquitates apostolicae (in dem Abschnitte Marcus). — Guil. Moller dissert. de quatuor evangelistis, c. 3. §. 16. — Winer bibl. Reallex. 2. Aufl. II, 1. p. 67 f. Sonst vergl. man über das Leben und das Evang. des Marc. die bekannten Einleit. in das N. T. von Eichhorn, Bertholdt, Hug, de Wette, Schott u. a. — Hospin. de festis Christianor. p. 80. — Tillemont mémoires pour servir à l'histoire des six premiers siècles. Tom. II. p. 172 seqq. — Hildebrand libellus de diebus festis etc. p. 84 seq. — Dresseri de diebus festis Christianorum etc. p. 75. — J. And. Schmid histor. dominicar. etc. p. 132. — Starks Geschichte des ersten christlichen Jahrh. 2. Thl. p. 598. — Augusti's Denkwürdigkk. 3. Thl. p. 246 ff.

I) **Nachrichten von diesem Evangelisten nach dem N. T. und nach der Tradition.** — Marcus, unter dessen Namen ein zweites Evangelium, das die katholische Kirche annahm, vorhanden ist, war, nach einer allgemein angenommenen Mei-

nung, derselbe, der im N. T. als Schüler des Apostels Petrus (1 Petr. 5, 13.) und Sohn einer Maria vorkommt, die ein Haus zu Jerusalem hatte, in welchem sich die Apostel und andere Christen zuweilen zu versammeln pflegten (Act. 12, 12.). Sein eigentlicher Name war Johannes; als er aber von den Aposteln als Gefährte und Gehülfe auf ihren apostolischen Reisen in heidnische Länder mitgenommen wurde, gab er sich den Namen Marcus, um mit seinem jüdischen Namen Griechen und Römern weniger aufzufallen, und seitdem führte er diesen Namen immer im gemeinen Leben. Dieß schließt man von der gewöhnlichen Benennung Ἰωάννης ὁ ἐπικληθεὶς Μάρκος (Act. 12, 12—25.). Da die Sache lehrt, daß überall da, wo die einfache Benennung Marcus und Johannes vorkommt, die nämliche Person verstanden ist, so erscheint die Meinung, daß Marcus und Johannes zwei verschiedene Personen gewesen wären, in ihrer völligen Grundlosigkeit. — Dieser Marcus nun war ein Anverwandter des Barnabas aus Cypern (Coloss. 4, 10. Act. 4, 36.); ein Umstand, welcher auf die Bestimmung seiner übrigen Lebensjahre großen Einfluß hatte. Als Paulus (a. Chr. 44) zur Zeit der Gefangennehmung des Apostels Petrus zu Jerusalem mit Barnabas eine apostolische Reise antrat, so nahm er auch diesen Johannes Marcus noch als jungen Mann, vermuthlich auf Barnabas Empfehlung, mit, und er begleitete auch die Reisenden zuerst nach Antiochien, dann nach Cypern und von da bis Perga in Pamphilien (Act. 12, 25. 13, 4. 13.). Da sie aber von Perga aus eine neue Reise antreten wollten, verließ sie Marcus (Act. 13, 13.), vermuthlich der Beschwerden eines solchen wandernden Lebens überdrüßig, und kehrte nach Jerusalem zurück. Darüber ungehalten weigerte sich auch Paulus nach der Zeit, als Barnabas seinen Verwandten Marcus aufs Neue zum Reisegefährten vorschlug (Act. 15, 37,), den Antrag anzunehmen, welches die Folge hatte, daß sich nun auch Barnabas vom Paulus trennte, und in Gesellschaft des Marcus in seine Heimath nach Cypern ging (Act. 15, 36—39.), so wie sich Paulus mit Silas nach Syrien und Cilicien wendete. — Seitdem verschwindet Marcus von dem Schauplatze, und tritt endlich zu Rom, während Paulus daselbst in Gefangenschaft war, wieder aufs Neue aus der Verborgenheit hervor. Paulus zählt ihn in seinen von da aus geschriebenen Briefen unter seine Mitarbeiter (Philem. 24.); er hat beschlossen, ihn zu den Kolossern zu senden (Kol. 4, 10.), und ersucht zur andern Zeit den Timotheus, den Marcus mitzubringen, welches alles Kennzeichen sind, daß Paulus neues Zutrauen zu Marcus gefaßt habe. — Einmal hat ihn auch Petrus bei sich, und bestellt daher einen Gruß von ihm (Petr. 5, 12.). Da sich die Zeit seines Aufenthalts bei Petrus nicht aus der Geschichte bestimmen läßt, so nimmt man an, daß Marcus nach Vollendung der Reise, die er mit Paulus Aufträgen nach Asien zu thun gehabt hatte (Kol. 4, 10.), sich wieder zu seinem frühern Lehrer, Petrus, gewendet habe, und in Verbindung mit ihm für das Christenthum thätig gewesen sei. Die alten Schriftsteller (Papias in Euseb. hist. c. III. 39. Irenaeus adv. haeres. III. 10, 6. Hieronym. de viris illustrib. Opp. ed. Vall. Tom. II. p. 827) nennen ihn den Hermeneuten des Petrus; vermuthlich deswegen, weil Petrus, der es niemals im griechischen Vortrage

weit gebracht zu haben scheint, ihn zum Organ gebrauchte, um seine mündlichen Vorträge griechisch redenden Juden verständlich zu machen. (Vergl. den Bericht des Marcus von Jesu dem Messias, übersetzt von Bolten, Vorrede p. XVIII. ff. — Fritzsche. Prolegom. ad Marc. p. 26) — Was außer den N. T. Nachrichten über Marcus aus der Tradition bekannt ist, davon dürfte nur wahrscheinlich seyn, daß er in Aegypten das Evangelium gepredigt habe. Euseb. H. E. II. 16. Weniger zuverlässig ist, ob er nach Nicephori H. E. 44. Simeon. Metaphrast. in dem Martyrium S. Marci auch das abendländische Afrika, Lybien, Marmarica, Pentapolis und die angrenzenden Länder bereist habe. In Alexandrien, wo überhaupt nach den meisten Nachrichten Marcus vorzüglich sich aufgehalten, gelehrt und von da aus mehrere Gemeinden gestiftet haben soll, läßt ihn die Tradition am Serapisfeste vom dasigen Pöbel umbringen, nach einigen im 14. Jahre des Kaisers Claudius, nach andern im 8. Jahre des Nero. Vergl. Acta Sanctor. Antverp. April. Tom. 3. p. 347 seq. und p. 353—56. — Surii Vitae Sanctor. April. p. 564—66. Auf dieses Martyrium gründet sich auch die in der Folge üblich gewordene Nativitas S. Marci. Uebrigens, wie schon oben bei dem Artikel Apostelfeste erwähnt worden ist, standen die Evangelisten mit den Aposteln, was die kirchliche Feier ihres Andenkens betrifft, im gleichen Range.

II) **Alter, Namenstag und andere Eigenthümlichkeiten dieses Festes.** — Aus Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. 1. p. 490 ergiebt sich, daß in der lateinischen Kirche eine kirchliche Feier dieses Tages vor Ende des 7. Jahrhunderts nicht vorkomme. Wenn die frühern Synoden zu Mainz, Lyon, Toulouse und andere blos die Feste der 12 Apostel anordnen, so bestimmte das Conc. Coproniac. im 13. Jahrhundert auch eine eigenthümliche Feier für Marcus und Lucas. Man ist nicht einerlei Meinung, warum der 25. April als Gedächtnißtag des Marcus gewählt worden ist. Einige nehmen an, weil an diesem Tage nach der obigen Tradition Marcus den Märtyrertod in Alexandrien erlitten habe. Notkeri martyrolog. in Gallandi Biblioth. Patr. Tom. XIII. p. 779 erzählt diese Geschichte ausführlich und weist nach, wie sie der Nativitas S. Marci das Daseyn gegeben habe. Andere hingegen finden es wahrscheinlicher, daß damit die Versetzung der Gebeine des Marcus von Alexandrien nach Venedig gefeiert werden sollte, als welche am 15. April geschehen sei. Will man sich aber recht deutlich überzeugen, wie uneinig römische Schriftsteller selbst über solche Sagen sind, so darf man nur Hospinian l. l. p. 80 nachlesen, welcher berichtet, daß die Translation der Gebeine unsers Evangelisten von einigen am frühesten im 5. Jahrhunderte, von andern am spätesten im 9. Seculo angenommen wird. Inzwischen erkennt Venedig mit seinem Gebiete schon früh den Marcus als Schutzheiligen an, ihm zu Ehren ist eine prächtige Kirche erbaut, ein berühmter öffentlicher Platz erinnert gleichfalls an diesen Evangelisten, ja die Stadt rühmt sich, noch ein Autographon des Evangelisten Marcus zu besitzen. Uebrigens sind besonders die Gebeine des Marcus und Lucas sehr berühmt als Reliquien geworden. S. Dorschaei dissert. de Sceletomania Pontific. circa reliquias Marci et Lucae. Nicht minder ist auch die Liturgia S. Marci zu erwähnen,

die aber, wie sich aus dem Artikel Liturgie ergiebt, nur ein Product des 5. und 6. Jahrhunderts ist, obgleich mehrere selbst gelehrte Venetianer behaupteten, daß die in der Ducal Chiesa di S. Marco noch jetzt gebräuchliche Liturgie vom Evangelisten Marcus herrühre. S. Stark l. l. 2. Thl. p. 405. Marcus wird gewöhnlich mit einem Löwen an der Seite gemalt, der seine todten Jungen mit Gebrülle aufweckt. Schmid in s. historia festor. et dominicar. p. 133 führt darüber Folgendes an: Tribuitur Marco loco insignis leo, quia, ut Hieronymus ad principia evangelior. respiciens, in eo vox leonis rugientis in eremo auditur; parate viam domino, recte facite semitas ejus, vid. Thomassii dissert. de insignibus quatuor evangelior. — Die Venetianer haben auch unserm Evangelisten zu Ehren einen Orden errichtet, es ist dieß der Ritterorden von St. Marco. Das Ordenszeichen ist eine goldene Kette mit einer anhängenden goldenen Medaille, auf deren Hauptseite ein geflügelter Löwe mit einem Schwerte in der rechten Tatze, in der linken aber ein offenes Buch mit den Worten: Pax Tibi Marce Evangelista Meus, zu sehen ist. — Eine eigenthümliche Sitte in Erfurt, die am 25. April verkauften Marcusbrode (panes Marcosii) betreffend, zum Andenken einer großen Theurung im Jahre 1438, erzählen mehrere Schriftsteller unserer Kirche, welche von den Festen handeln, z. B. Dresser, Hildebrand u. a.

III) **Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Kirche.** — Nimmt man die Venetianer aus, die den 25. April unter dem Namen Apparizione di S. Marco feierlich begehen, so gilt wohl auch in der römischen Kirche von dem Marcustage, was oben zum Schlusse des Artikels Apostelfeste über die heutige Feier dieser Tage gesagt worden ist. — Auch die griechische Kirche feiert das Andenken an den Evangelisten Marcus den 25. April. In der protestantischen Kirche hingegen ist nach ihrem bekannten Grundsatze dem Marcus gar keine kirchliche Feier zugestanden worden, daher auch in dem Perikopenverzeichnisse, welches gewöhnlich der lutherischen Bibelübersetzung beigefügt ist, dieser Name ganz fehlt.

22.

Maria = Verehrung
im Kultus der Christen.

I. Ursprung der Maria=Verehrung. II. Eigenthümlichkeiten des Zeitalters, welche die Maria=Verehrung begünstigten. III. Eintheilung der Marienfeste. IV. Ansichten der Maria=Verehrung in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Prosper Lambertini de festis Jesu Christi ejusque matris P. III. Patav. 1752. Fol. — Jo. Andreas Schmid Prolusiones Marianae. Helmst. 1733. 4. — Hospinianus de festis Christianor. an mehrern Orten zerstreut bei einzelnen Marienfesten. — Joach. Hildebrandi de diebus festis libellus (hat nur einige Marienfeste berücksichtigt). — Schmidii histor. et dominicar. (nimmt ebenfalls nicht Bezug auf alle Marienfeste). — Bingh. l. I. Vol. IX. 170. verbreitet sich auch nur über einzelne Feste. Für die Chronologie der Marienfeste ist wichtig Thomassini tractatus de dierum festorum celebratione bei einzelnen Marienfesten. Unter den Neuern hat sich am weitläuftigsten über die Marienfeste im Allgemeinen verbreitet Augusti in s. Denkwürdigkeiten 3. Thl. von p. 1—60. — Schöne in seinen Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 3 Thl. p. 313, handelt blos in dem einzigen §. 21. von den Marienfesten. — A. Gau über den Ursprung und den Charakter der Marienfeste in der Bonner Zeitschrift für Philos. und kathol. Theol. Heft 8.

I) Ursprung der Maria=Verehrung. — Als eine zuverlässige Thatsache kann man annehmen, daß in den ersten vier Jahrhunderten die Verehrung der Maria etwas Unerhörtes sei. In keinem alten Glaubensbekenntnisse ist eine Spur zu finden. Die apostolischen Väter und ältesten Schriftsteller reden entweder gar nicht von der Jungfrau Maria, oder sie begnügen sich blos mit der Versicherung, welche die alten Symbole gleichfalls enthalten, daß sie die Mutter unsers Heilandes sei. Scheinbar könnte dieser Behauptung eine Stelle aus Irenaeus adv. haeres. l. V. c. 19. widersprechen, wo Maria Advocata Evae genannt wird, woraus sich schließen ließe, daß man schon damals im Zeitalter des Irenäus eine Fürsprache derselben als wichtig angesehen habe. Allein Schröckh in s. KG. Thl. 3. p. 229 zeigt das Gegentheil, und beweist, daß sich das epitheton Advocata

ur auf die zwischen Eva und Maria gezogene Parallele bezieht. Noch
)llständiger ist diese Stelle widerlegt in Augusti's Denkwürdigkeiten
. Thl. p. 16 in den Noten, wo sich auch dasselbe Resultat ergiebt. —
erner soll nach dem Zeugnisse des Zonaras, Cedrenus und anderer ähn=
cher Schriftsteller Constantin der Große die von ihm neuerbaute und
ach ihm genannte Stadt der Mutter Gottes geweiht haben. Eine
lche Dedication aber würde auf die hohe Verehrung der Maria schon
n Zeitalter Constantins schließen lassen, und eine Festfeier zu Ehren
erselben nicht unwahrscheinlich machen. Aber zu geschweigen, daß
usebius, der weitläuftigste Biograph Constantins, versichert, der Kaiser
abe seine Stadt dem Gott der Märtyrer gewidmet (de vita Const. M.
III. c. 48.), so kommen auch bei andern Schriftstellern Aeußerungen
or, welche eine solche Dedication sehr unwahrscheinlich machen. Au=
ustin, um nur ein Beispiel anzuführen, versichert: contr. Maximin.
1. contr. Faust. XX. c. 21. die Christen erbauten weder Engeln
och Märtyrern, sondern blos dem einzigen wahren Gotte Tempel und
ltäre. Am deutlichsten aber sprechen folgende Gründe dafür, daß bis
egen das Ende des 4. Jahrhunderts Maria noch kein Object des
ristlichen Kultus geworden war: 1) das Stillschweigen Julians und
nderer Gegner des Christenthums, z. B. eines Celsus, Porphyrius,
lierakles, Libanius, Lucianus, welche gewiß nicht unterlassen haben
ürden die Christen wegen der Marialatrie in Anspruch zu nehmen,
) der Widerspruch, welcher selbst in der katholischen Kirche gegen die
Marialatrie erhoben worden ist. Die Jungfrau Maria (sagt darum
lieseler in seinem Lehrbuche der Kirchengeschichte 1r Bd. Darmst. 1824
. 379 f.) wurde, wie überhaupt das weibliche Geschlecht in kirchlichen
Dingen zurückstand, erst später gleicher Ehre gewürdigt. Man hielt
war fest an der Meinung und Epiphanius (haer. 78.), bekämpfte des=
alb eben so sehr die Ἀντιδικομαριανῖται in Arabien (367) als Hie=
onymus in Rom den Helvidius (383); dagegen scheuen sich an=
esehene Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts noch nicht, von den Fehlern
er Maria zu reden (Irenaeus III. 18. Tertullian de carne Christi 7.
rigenes in Luc. hom. 17. Basilius epist. ep. 260 (al. 317) ad
ptimum. Chrysostom. Hom. 45. in Matth. und Hom. 21. in Joh.)
nd Epiphanius setzt einen Haufen schwärmerischer Weibspersonen we=
en übertriebener Verehrung der Maria in sein Ketzerverzeichniß
haeres. 79. Κολλυριδιανοί von κόλλυρες. Ihr Mariendienst erklärt
ch vielleicht durch Conc. Quinisexti can. 79.). Der nestorianische
Streit und die dogmatischen Controversen über die Person Christi,
Θεοτόκος u. s. w. vom 4. bis 7. Jahrhundert gaben der Maria=Ver=
ehrung die eigentliche Sanction. Die Homilie des Proclus gilt ge=
öhnlich für das erste Dokument, um ein Marienfest, man weiß jedoch
icht welches, zu Anfange des 5. Jahrhunderts zu erweisen. Die erste
rchliche Verordnung kommt Concil. Trullan. a. 692. can. 52. vor.

II) Eigenthümlichkeiten des Zeitalters, welche ie Maria = Verehrung begünstigten.

1) **Das Streben der Christen seit dem 4. ahrhundert manche Grundideen der heidni= chen Mythologie in Verbindung mit dem Chri= enthume zu bringen.** Dieß scheint nun ganz vorzüglich

in der griechisch=orientalischen Kirche ein Bedürfniß gewesen zu seyn; denn in dem Länderbezirk derselben lebten die verschiedenartigsten mythologischen Reminiscenzen fort. Jetzt, wo das Christenthum schon größere Selbstständigkeit errungen hatte, wo der frühere Rigorismus bereits gemindert war, der alles Jüdische und Heidnische vom Christenthume entfernt hielt, jetzt fing es an zur Lehrerweisheit zu gehören, wenn Lieblingsideen und Gewohnheiten aus dem Heidenthume mit den christlichen Grundlehren in Verbindung gesetzt wurden. Man hoffte dadurch den Vorwürfen der Heiden, daß das Christenthum eine kalte, trockne und düstere Lehre sei, am besten begegnen zu können. Wenigstens gesteht Eusebius praeparat. evangel. l. XIII. c. 11. ausdrücklich, daß man bei dem Gebete für die Verstorbenen das Beispiel der Heiden nachahme. Auch ist es unverkennbar, daß die Vorstellungen von mehrern heidnischen Göttern auf Christus übergetragen wurden, und daß man es besonders liebte ihn mit Phöbus Apollo zu vergleichen. Darum sind auch die ältesten Hymnen auf den Logos den Hymnen auf den Sonnengott offenbar nachgebildet. Erwägt man nun, wie durch den nestorianischen Streit in der katholischen Kirche die Ansicht von der Maria im hohen Grade vergöttlicht wurde, wie sie da als das höchste weibliche Ideal erscheint; so lag es wohl nicht so fern, wenn man auf sie aus dem Heidenthume die leiblichen Vorstellungen von Venus und den Charitinnen, mit der Mutter der Huld, Liebe und Gnade, mit der Holdseligsten der Frauen in Verbindung setzte. Noch wahrscheinlicher wird dieß durch die Aehnlichkeit der Hymnen auf die Venus und später auf die Maria. Ja, daß die Marientage an die Stelle der heidnischen Feste getreten seien, wird von mehrern alten Schriftstellern behauptet, und bei der Geschichte der einzelnen Marienfeste näher nachgewiesen werden. — Zu einer eigenthümlichen Verehrung der Maria trugen gewiß auch bei

2) **die im 4. Jahrhunderte bereits allgemein herrschenden und überspannten Ansichten von der Keuschheit und dem jungfräulichen Leben.** Chrysostomus z. B. und Ambrosius machten sich hier der größten Uebertreibungen schuldig, wie bei den Abhandlungen de virginitate, — de virginibus, de institutione virginis u. s. w. beweisen. Bei dieser durch den Montanismus auf der einen, und durch die Lehrsätze der Manichäer auf der andern Seite angeregten Denkart des Zeitalters war es sehr natürlich, daß man seine ganze Aufmerksamkeit auf Maria, das Ideal der Keuschheit, lenkte. Ambrosius de institutione virginis sucht mit dem größten Eifer zu beweisen, daß Maria zwar die Verlobte Josephs gewesen, aber stets Jungfrau geblieben sei. Diese Meinung, für die sich die rechtgläubige Kirche erklärte, wurde von derselben noch fester gehalten, als Borosus und andere sich dawider erklärten, und durch den nestorianischen Streit bekam sie ein entschiedenes Uebergewicht. Wie leicht läßt es sich auch daraus erklären, daß man jetzt die Maria mit immer größerer Ehrfurcht betrachtete. Hierzu kommt noch,

3) **daß die Verehrung der Märtyrer und Heiligen, die Gewohnheit an ihren Gräbern zu beten, und die Sitte das Gebet an sie zu richten und sie als Fürsprecher bei Gott in Noth und Gefahr anzu=**

rufen, schon in der Mitte des 4. Jahrhunderts herrschend zu werden anfing. Mehrere Zeugnisse dafür findet man gesammelt in Schröckh's christl. Kirchengeschichte Thl. 9. p. 167. Klar und deutlich wird p. 191 gezeigt, wie die abergläubische Verehrung der Märtyrer und Heiligen, welche ursprünglich nichts anderes, als eine Nachahmung des Heidenthums sei, zuerst zu den Aposteln, später zu den Engeln und zuletzt zu der Jungfrau Maria übergegangen sei.

4) **Auch der Umstand, daß man vom 3. Jahrhundert an sehr häufig den Märtyrern und Aposteln Kirchen weihete, und dieß später auch in Beziehung auf die Maria geschah, trug nicht wenig zur Verehrung der Maria bei.** Die Kirchenversammlung zu Ephesus im Jahre 431 ward in der dortigen Marienkirche (und zwar schon der Maria θεοτόκος) gehalten. Da dieß nun von den Geschichtschreibern als keine besondere Merkwürdigkeit angeführt wird, so ist man wohl zu der Annahme berechtigt, daß solche Dedikationen schon früher gebräuchlich waren.

Diese vom 4. Jahrhundert an zusammentreffenden Umstände beförderten die Maria = Verehrung ungemein, und jedes folgende Jahrhundert sowohl in der griechischen wie in der lateinischen Kirche schien sich in dieser Hinsicht zu überbieten und in beiden Kirchen behauptet die Maria einen wichtigen Einfluß auf den öffentlichen Kultus.

III) Eintheilung der Marienfeste. — Nichts zeugt so sehr für die immer wachsende Verehrung der Maria in allen christlichen Jahrhunderten als die Menge von Festen, die ihr nach und nach gewidmet wurden. Ihre Mehrzahl erlaubt darum auch von einer verschiedenen Eintheilung derselben zu sprechen. Diese kann sich entweder beziehen auf die Art und Weise der Feier, oder auch auf die Zeit ihres Ursprungs. Im erstern Sinne läßt sich von größern Marienfesten sprechen, d. h. von solchen, die eben so, wie die übrigen festlichen Tage in der Christenheit ausgezeichnet und mit ziemlicher Allgemeinheit gefeiert wurden. Dahin gehören das Fest der Verkündigung Mariä, Mariä Reinigung, Mariä Heimsuchung, Empfängniß, Geburt, Opferung, Himmelfahrt. — Im Gegensatze sind die kleinern Marienfeste solche, die nie eine gewisse Allgemeinheit erlangten, sondern nur National= und Provinzialfeierlichkeiten blieben, über deren Vervielfältigung oft Klagen geführt wurden. — In Hinsicht ihres Ursprungs lassen sie sich eintheilen in ältere und neuere. Jene bereits genannten größern Marientage entstehen alle vom 5. Jahrhundert bis zum 14ten herab, wie dieß die Geschichte dieser einzelnen Feste lehren wird. — Die sogenannten kleinern Marienfeste sind größtentheils nach der Reformation erst entstanden, und nie allgemeine Feste geworden. Vielleicht ist hier der schicklichste Ort mehrere derselben, die vorzüglich in Deutschland gebräuchlich geworden sind, anzuführen.

1) **Das Rosenkranzfest** (**Festum Rosarii Mariae**, s. den Artikel Rosenkranz). Papst Pius V. hat wegen des über die Türken bei Lepanto den 7. October 1571 erhaltenen Sieges das Fest Maria von dem Siege zu halten anbefohlen. Papst Gregor XIII. hat nachgehends ein feierliches Fest unter dem Namen des h.ligen Rosenkranzes zum Andenken des erwähnten Sieges in allen jenen Kirchen auf

den ersten Sonntag des Octobers zu begehen angeordnet, wo die Andacht des heiligen Rosenkranzes eingeführt war, weil man dem Gebete und der Andacht dieses Rosenkranzes, und den öffentlichen Prozessionen, welche deswegen von den Rosenkranzbrüderschaften an eben diesem Sonntage gehalten worden sind, diesen glücklichen Sieg meistens zuschrieb. Papst Clemens X. hat dieses Fest den 26. September 1671 für ganz Spanien verliehen und Clemens XI. (d. d. 3. October 1716) hat zuletzt dieses Fest für die ganze Christenheit angeordnet. Dennoch wird die Feier desselben in vielen katholischen Ländern unterlassen. S. J. Fr. Mayer dissertat. de Rosario. Greifsw. 1708. 2. Aufl. 1710. 4., wo von p. 44 an auch von dem Rosenkranzfeste gehandelt wird. Grundmayr's liturg. Lexicon Art. Rosenkranzfest.

2) **Festum desponsationis**, das Fest der Verlobung Maria's mit Joseph am 23. Januar. Es ist zuerst im Jahre 1546 gestiftet, aber nicht in Gebrauch gekommen. Im Jahre 1725 verordnete es Benedict XIII. aufs Neue als Festum duplex majus, es wird aber nur im Kirchenstaate und in einigen Provinzen gefeiert. Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. II. p. 222.

3) **Mariens Ohnmachtsfeier**, Festum de spasmo Mariae. Ein Fest, welches sonst an einigen Orten und besonders im Oriente von den Römisch = Katholischen zum Andenken derjenigen Ohnmacht gefeiert wurde, welche Maria zur Zeit des Leidens ihres Sohnes gehabt haben soll. Man nimmt gewöhnlich an, daß es im 12. oder 13. Jahrhundert entstanden sei. Es dauerte ganzer acht Tage vom Sonntage Judica bis zum Palmsonntage. In den neuern Zeiten ist es wieder abgekommen. Vergl. P. Ch. Mitternacht diss. de festo de spasmo Mariae, Mariä Ohnmachts = Feier, a dom. Judica ad Palmar. aliquando celebrato. Lips. 1722. 4.

4) **Das Fest der sieben Schmerzen Mariä**, Festum de septem Mariae doloribus, Festum compassionis Mariae. Es ist dieses Fest erst im 15. Jahrhundert von der zu dieser Zeit errichteten Brüderschaft der sieben Schmerzen Mariä gestiftet worden. Es fällt auf den Sonnabend vor dem Palmsonntage und wird zum Andenken der Schmerzen gefeiert, welche die Jungfrau Maria bei dem Leiden Christi empfunden, und die nach der Meinung der Römisch = Katholischen siebenfach gewesen seyn sollen, nämlich 1) da Christus von ihr Abschied genommen, 2) da er in der Dornenkrone vorgestellt worden, 3) da man ihn ans Kreuz genagelt, 4) da er mit Essig und Galle getränkt worden, 5) da er ausgerufen habe: Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen? 6) da er gestorben, und 7) da sie ihn todt auf ihrem Schooße gehabt. Andere zählen diese siebenfachen Schmerzen nach andern Beziehungen auf. Diese siebenfachen Schmerzen stellt man auch bildlich dar, indem man die Maria mit sieben Degen in der Brust und Christum todt in ihrem Schooße liegend abbildet. Ein solches Bild heißt gewöhnlich mater dolorosa.

5) **Festum septem gaudiorum Mariae.** Mariens Freudenfeier am 24. September. Dieses stiftete Papst Benedict XIV. auf Verlangen des Königs von Portugal Johann V. 1745. Die sieben Freuden Mariä bestehen in einem siebenfachen Lobspruch auf die heilige Jungfrau, welchen sie selbst, der Sage nach, dem heiligen

Thomas von Cantuaria offenbart, mit dem Versprechen, wer täglich denselben beten würde, dessen Seele wollte sie in seinem Tode beschützen und für dieselbe vor dem Angesichte ihres Sohnes stehen und sie erretten. S. Acta Histor. Eccles. Wimar. Tom. XII. p. 421. — Schlegel in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts p. 338 sagt darüber in den Noten: Man muß erstaunen, wie ein Papst, wie Benedict XIV. eine solche mönchische Tändelei durch sein Ansehn hat canonisiren können.

6) Festum Mariae Nivis, Fest unsrer Frau von dem Schnee. Dieses Fest wird nur zu Rom bald am 5., bald am 31. August gefeiert. Es soll diese Feierlichkeit folgenden Ursprung haben. Unter der Regierung des Papstes Liberius entschloß sich ein alter und kinderloser Edelmann, übereinstimmend mit seiner Frau, die heilige Jungfrau zu seiner einzigen Erbin einzusetzen. Hierauf erschien, wie man vorgiebt, die heilige Jungfrau jedem von ihnen im Traume, und versicherte sie, es sei ihr und ihres Sohnes Wille, daß sie ihre Güter zum Bau einer Kirche auf einem Platze des esquilinischen Berges, welchen sie mit Schnee bedeckt finden würden, anwendeten. Nachdem sie diesen Platz gefunden, baueten sie auf demselben eine Kirche, und nannten sie nach der heiligen Maria ad praesepe, weil die Krippe, welche Maria statt einer Wiege gebraucht, von Bethlehem hierher gebracht worden seyn soll. Jetzt heißt sie S. Maria major. Und das Andenken des Wunderwerks wird an jedem Festtage erneuert, indem man weiße Blumenblätter so künstlich auf die Erde fallen läßt, daß es zu schneien scheint. Vergl. Daniel a Virgine Maria in sein. Speculum Carmelitanum T. 2. Antverp. 1680. Fol. p. 623 seqq., Brougthons Lexicon aller Religionen P. II. p. 1235. Andere kleinere Marienfeste, die höchstens nur in einzelnen Ländern üblich waren, übergehen wir hier mit Stillschweigen.

7) Sabbatum Mariae. Wie man bis zur Uebertreibung die Maria = Verehrung steigern konnte, davon ist auch die Idee ein Beweis, jeden Sonnabend der heiligen Jungfrau so zu weihen, wie jeder Sonntag ausschließend dem Andenken Jesu gewidmet sei (dies dominica). Schon im 8. Jahrhunderte sollen Johannes Damascenus, Alcuin, Bonifacius und die Päpste Gregor II. und III. dieser Idee gehuldigt und sie verwirklicht haben, doch so, daß man die Sonnabendfeier der Maria nur für die Klöster, für Mönche und Nonnen bestimmte. Auf der Kirchenversammlung zu Clermont 1095 dehnte sie Urban II. auf den ganzen Klerus aus, und zwar um die Maria zu bewegen, daß sie segensreich für die damals beginnenden Kreuzzüge wirke. Noch vor 1056 soll der Cardinal Damiani das sogenannte Officium parvum B. V. M. in Rom angeordnet haben. Auf einer spätern Kirchenversammlung zu Toulouse (a. 1229 can. 25.) wurde es allen christlichen Hausvätern und Hausmüttern unter Androhung einer bestimmten Geldstrafe zur Pflicht gemacht, am Abende eines jeden Sonnabends, zur Ehre der heiligen Jungfrau, die Kirche zu besuchen. Will man einige zum Theil abgeschmackte Gründe für diese Feier lesen, so findet man sie in Durandi offic. div. lib. IV. c. 1. — Das mit dem Sabbatum Mariae verbundene Fasten wurde aber seit dem Schisma mit der morgenländischen Kirche ein Hauptvorwurf, welcher den Latei=

nern von den Griechen gemacht wurde, die bekanntlich, wie anderwärts oft gezeigt worden ist, mit Ausnahme des Sabbatum magnum, am Sonnabende nie fasteten. Es galt daher, nunmehr in diesem Punkte in der Politik gegen die Griechen einzulenken und auch in der abendländischen Kirche mehr den Freitag als Abstinenztag hervorzuheben.

Welche Stellung der Verfasser den sogenannten größern Marienfesten in diesem Handbuche anweisen sollte, darüber hat er lange geschwankt. Er wollte sie Anfangs nach den lateinischen Namen, welche denselben in der römischen Kirche beigelegt wurden, einreihen, und hat dieß auch schon mit einem Marienfeste, Annunciationis Mariae festum, das Fest der Verkündigung Mariä am 25. März p. 116 ff. im ersten Theile dieses Handbuchs gethan. Allein es dünkt ihm in diesem Augenblicke doch zweckmäßiger zu seyn, sie unmittelbar nach dem allgemeinen Artikel Maria = Verehrung folgen zu lassen, und zwar nach den Monatstagen, welche nach und nach für dieselben in der Kirche bestimmt worden sind.

IV) Ansichten der Maria = Verehrung in der heutigen christlichen Welt. — Was zuerst die römische Kirche betrifft, so macht auch jetzt noch die Verehrung der Maria einen wichtigen Bestandtheil des römischen Kultus aus, man mag nun auf einzelne Gewohnheiten und Gebräuche oder auf die große Zahl der ihr gewidmeten Feste achten. (Augusti in seinem kleinen Lehrbuche über die christlichen Alterthümer zu akademischen Vorlesungen. Leipz. 1819 p. 131 giebt eine lehrreiche Uebersicht der vielen Marienfeste, die mit Ausschluß Italiens, Portugals und Spaniens nur allein in Deutschland im 15ten, 16ten und 17. Jahrhundert gefeiert wurden.) Früh wurde schon der römischen Kirche der Vorwurf gemacht, daß sie der Maria göttliche Ehre und Anbetung erwies, allein sie hat diesen Vorwurf dadurch zurückgewiesen, daß sie stets unter *προςκύνησις*, *ὑπερδουλεία* und *τιμή* sorgfältig unterschied. Doch abgesehen davon, daß diesen Worten eine willkührliche Bedeutung untergelegt ist, und daß sie insgesammt doch zuletzt auf den Begriff der Anbetung hinauslaufen, so haben sich doch auch viele Schriftsteller der römischen Kirche Aeußerungen erlaubt, wodurch der Verdacht einer Abgötterei allerdings begründet werden könnte. Hauptsächlich geschah dieß von der Zeit an, wo das Dogma von der Assumtion oder Himmelfahrt der Maria und von der unbefleckten Empfängniß von den Franciskanern und anderen Mönchsorden verfochten wurde. Ein besonderes Aergerniß gaben manche Dichter der katholischen Kirche, welche bei den Lobsprüchen der heiligen Jungfrau die poetische Licenz gar zu weit trieben. Jedoch darf man auch nicht verkennen, daß in der römischen Kirche selbst, sowohl in ältern als neuern Zeiten, sich tadelnde Stimmen genug vernehmen ließen, die auch hin und wieder berücksichtigt wurden. Man darf hier nur an die große Revolution, die Feste der römischen Kirche, besonders in den östreichischen Erbstaaten betreffend, denken, nach welcher in den letztern nur fünf Marienfeste übrig blieben. S. den Artikel christliche Feste und Schlegels Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts p. 536 ff. — Im Ganzen genommen aber herrscht die Verehrung der Maria noch jetzt in der römischen Kirche, und mehreres noch, die Gebräuche der abendländischen Kirche an-

gehend, wird uns darauf zurückführen. Inzwischen aber kann sie für keinen Theil ihres Kultus so wenig trifftige Vertheidigungsgründe anführen, als gerade für diesen. In den Schriften des N. T. spricht gar nichts dafür, die Geschichte der ersten zehn christlichen Jahrhunderte schweigt von einer solchen Verehrung, und alles, was dieselbe später begünstigte, ist theils Ausgeburt der Ueberspannung und des Aberglaubens, theils auch Nachahmung heidnischer Sitten und Bequemung zu denselben.

Nicht viel anders verhält es sich mit der griechischen Kirche. Man erhebt hier nicht nur die Mutter Gottes über alle Heiligen und Engel, auch über die Cherubim und Seraphim, sondern setzt sie auch auf den Himmelsthron zur Rechten des Sohnes. Wie man ihrer Fürbitte eine große Wirkung und Kraft beilegt, so richtet man auch Gebete an sie und erwartet von ihr Sündenvergebung und Erlösung. Man hält ihr zu Ehren ein vierzigtägiges Fasten, und opfert ihr bei der Messe einen Theil des consecrirten Brodes, welches *πανάγιον* genannt, elevirt und beräuchert wird. S. Jac. Goari Euch！olog. Graec. p. 410 seqq. — Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 2r Thl. c. 2. p. 77. — Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangelischen Kirche Thl. 5. p. 496 ff.

In der protestantischen Kirche findet die Maria=Verehrung gar nicht Statt. Die Reformatoren dachten zwar nicht günstig von den Marienfesten; aber aus zarter Schonung der Gewissen derer, welche daran gewöhnt waren, und weil sie bei dem Beispiele unbesonnener Stürmer, wie Karlstadt, Thomas Münzer u. a. behutsam gehen mußten; so behielten sie wenigstens einige Marienfeste bei. Hier aber galten bei ihnen unverändert zwei Grundsätze, auch diese Feste als Herrenfeste (Festa dominica) zu betrachten und unter den bisher in der römischen Kirche gefeierten nur diejenigen zu begehen, die in der evangelischen Geschichte ihren Grund haben. Diese Gesichtspunkte hielten auch die spätern Protestanten stets fest. Sie erklärten, daß sie keine Weiberfeste gestatteten, sondern daß alles im christlichen Kultus auf die Ehre des Herrn und auf die Anbetung des dreieinigen Gottes gerichtet werden müsse. Aus diesem Grunde nahm auch die protestantische Kirche die Feste der Verkündigung, der Heimsuchung und der Reinigung Mariä an, zuweilen auch noch das Fest Mariä Magdalenä. Doch werden auch diese in den meisten deutsch=protestantischen Ländern nicht an besondern Tagen gefeiert, sondern meistentheils auf die nächstfolgenden Sonntage verlegt.

23.

Mariä Reinigung.

(Festum Purificationis Mariae) den 2. Februar.

I. Namen und Alter dieses Festes. II. Feier dieses Festes in der heutigen christlichen Welt, und noch jetzt bestehende Gebräuche aus dem frühen Alterthume oder wenigstens davon abzuleitende Gewohnheiten.

Literatur. Angeli Rocca de praesentationis Mariae in templo historia et festivitate. Romae 1597. — Gf. Henschen commentar. hist. de Hypapante domini et purificatione b. Mariae in Actis Sanctor. Antverp. Febr. Tom. I. p. 268—74. — Daniel a Virgine Maria diss. de festo purificationis Mariae in fein. Speculum Carmelitanum Tom. II. Antverp. 1680. Fol. p. 283 seq. — Jo. Moebii dissert. de Hypapante. Lips. 1691. 4. — Jo. Andr. Schmidt Prolusiones Marianae. Helmst. 1733. Prolus. VII. p. 116 seqq. — Hospin. l. l. p. 40 seqq. — Schmidt historia festor. et dominicar. p. 90 seqq. — Bingh. l. l. Vol. IX. p. 172. 73. — Hildebrandi libellus de diebus festis p. 43. — Baumgartens Erläuterungen ꝛc. p. 288. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 78 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche 3r Thl. p. 313 f.

1) **Namen und Alter dieses Festes.** — Was die Benennung dieses Tages betrifft, so erklärt sich dieselbe hinlänglich durch sich selbst, und aus dem Inhalte der gewählten evangelischen Perikope Luc. 2, 22—24. Er war dem Andenken der Unterwerfung Mariä unter das jüdische Reinigungsgesetz gewidmet, und fällt immer auf den 2. Februar, ein Termin, der seinen Grund in der ehemaligen Bestimmung des Geburtstags Jesu hat. War dieser einmal auf den 25. December festgesetzt, so ergab sich, da Luc. 2, 22 f. ausdrücklich versichert wird, daß bei der Reinigung und dem Opfer die mosaischen Vorschriften pünktlich befolgt worden seien, von selbst, daß der vierzigste Tag, welchen das Gesetz für die Reinigung erforderte, der 2. Februar war. Andere Forscher des christlichen Alterthums nehmen jedoch an, daß auch heidnische Gewohnheiten auf den Ursprung dieses Festes Einfluß gehabt haben. Dahin gehören Hospinian p. 40b. —

Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterth. p. 290—91. — Desgleichen Schmid und Hildebrand in ihren oft angeführten Schriften. Auch Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 3r Thl. p. 79 f. ist dieser Meinung. Was er darüber sagt, umfaßt in der Kürze alles bei einzelnen Schriftstellern darüber Beigebrachte. Zuvörderst zeigt er, daß der Monat Februar als der letzte im Jahre, eine besondere Mystik enthalten habe, und daß er als die Zeit der größten Collectivfeier im heidnischen Rom betrachtet worden sei. Macrobii Saturnal. l. 1. c. 13. Terent. Varro de lingua lat. l. V. c. 3. August. de civitate Dei l. VII. c. 7. — Februare bedeute nach einer allgemeinen Uebereinstimmung der Alten so viel wie purgare, lustrare. — Nach Macrob. I. 13. habe Numa Pompilius dem Gotte Februus oder Pluto diesen Monat geweiht und Lustrationen aller Art für denselben angeordnet. — Nach Ovid Fastor. V. 425. sei zu Ehren der Göttin Februa, der Mutter des Mars, am Ende des Monats alljährlich ein großes Reinigungsfest gefeiert worden, woraus späterhin die Quinquennial=Lustration der Februa entstanden seyn soll. Ueberhaupt vereinige dieser Monat mehrere Solennitäten, wie der Juno Februata, des raptus Proserpinae, die Sacra Plutonis, den Dienst der Manium et Deorum inferorum, ferner die Amburbalia und die Lupercalia. Die also in diesem Monate schon vorherrschenden Vorstellungen von den Reinigungen und Lustrationen aus dem Kultus der Heiden hätten sich darum leicht mit dem Reinigungsfeste der Maria in Verbindung setzen lassen. Nun werden auch deutliche Zeugnisse beigebracht, daß selbst römische Schriftsteller, wie Jacobus de Voragine, Baronius, Durandus und besonders Beda Venerab. de tempor. rat. eingestehen, daß auch dieses Fest jener spätern Politik in der christlichen Kirche sein Daseyn verdanke, nach welcher man mehrere heidnische Feste in christliche verwandelte, theils um dem christlichen Kultus mehr Glanz zu geben, theils aber auch um mehrere unsittliche Gebräuche zu verdrängen. (Vergl. den Artikel christliche Feste.) — Was nun die verschiedenen Benennungen dieses Tages betrifft, so ist für die abendländische, und besonders römische, Kirche immer eigenthümlich geblieben

a) Festum Purificationis Mariae, was sich auch aus dem zeither Gesagten und aus dem Folgenden leicht erklären läßt. Eine andere Ansicht faßte jedoch die griechische Kirche von diesem Feste auf, und nannte es daher

b) Ὑπαπαντή oder Festum occursus, was sich auf die Nachricht Luc. 2, 25 ff. bezieht, daß Simeon auf Antrieb des Geistes in den Tempel gekommen sei, um daselbst den ihm verkündigten Heiland mit seinen Segnungen zu empfangen. Daher feiern auch die Griechen diesen Tag nicht sowohl als ein Marienfest, sondern sie erklären ausdrücklich, daß es ἑορτὴ ἁγία καὶ δεσποτικὴ sei.

c) Die Namen Festum Praesentationis, Simeonis et Hannae, oder blos Festum Simeonis, lassen sich aus der evangelischen Perikope erklären.

d) Die Benennung Festum Candelar. s. Luminum, oder Lichtmesse, Kerzenweihe, Kerzmesse u. a. scheint erst viel später aufgekommen zu seyn, nachdem man die Lichterweihe und die Prozes-

sionen mit Wachskerzen und Fackeln eingeführt hatte. (S. den letzten Abschnitt bei diesem Artikel.)

Was das Alter dieses Festes betrifft, so darf man es nur erst ins 6. Jahrhundert setzen. Bingh. Vol. IX. p. 172—73 handelt nur mit Wenigem von unserm Feste, und dieß Wenige umfaßt blos den Beweis, daß es erst ins 6. Jahrhundert gehöre. Aus Leo Allatius de hebdomadib. Graecor. §. 1. p. 1403 zeigt er das Unstatthafte, als habe schon Chrysostomus dieses Festes Erwähnung gethan, und thut dar, daß die meisten Schriftsteller vor Justins und Justinians Zeitalter desselben keine Erwähnung thun. Nur darüber weichen die von Bingham angeführten Zeugnisse von einander ab, daß Einige den Ursprung unsers Festes unter Justin, Andere unter Justinian annehmen. Das Letztere scheint am meisten Wahrscheinlichkeit für sich zu haben; denn nach Siegberts Chronik waren es mehrere zusammentreffende Unglücksfälle, welche den Kaiser Justinian zur Anordnung dieses Festes bewogen. — Wie mit andern Festen dieser Art, geschah es auch mit diesem, daß man später auf die frühere Veranlassung desselben wenig Rücksicht nahm, jedoch dabei auch auf die heilige Jungfrau keine besondere Rücksicht nahm, sondern an diesem Tage immer mehr die evangelische Geschichte berücksichtigte. Den Beweis dazu liefern mehrere abendländische Homileten, wie S. Ildephonsus (ums Jahr 644. Homil. II. in Purificatione). Eligius Noviomensis († 665 hom. II. in Purif. Virg.) u. a. Daraus wird auch der oben angeführte Umstand klar, daß die Griechen immer diesen Tag nicht als ein Marien=, sondern als ein Herrenfest feierten.

II) **Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt und noch jetzt bestehende Gebräuche aus dem frühern Alterthume oder wenigstens davon abzuleitende Gewohnheiten.** — Noch jetzt ist dieser Tag in den verschiedenen christlichen Kirchen gewöhnlich. Die Griechen feiern ihn unter dem Namen *ἡμέρα τῆς ὑπαπαντῆς τοῦ Χριστοῦ μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας* Heineccius l. l. III. p. 198. In den meisten protestantischen Ländern wird dieser Tag nicht mehr besonders gefeiert, sondern auf den vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag verlegt. Nicht so in der römischen Kirche; denn hier behauptete unser Fest sein altes Ansehen, als in der Mitte des 18. Jahrhunderts selbst von Rom aus eine Verminderung der bestehenden Feste beschlossen wurde. S. Schlegels KG. des 18. Jahrhund. 1r Bd. p. 536—37. Einen eigenthümlichen und alten Gebrauch übt noch jetzt diese Kirche am Feste Mariä Reinigung aus, es ist dieß

a) **die sogenannte Kerzenweihe.** Ueber das Alter dieser Feierlichkeit hat man ebenfalls verschiedene Meinungen. Wenn einige dieselbe noch früher als in das 6. Jahrhundert setzen, so rührt dieß offenbar aus einer Verwechselung mit Epiphanien her, welches auch *ἡμέρα τῶν φώτων* genannt wurde. Die gewöhnliche Meinung ist, daß Gregor der Große im Jahre 600 die erste Prozession angeordnet habe. Vom Bischofe Sergius I. im Jahre 689—90 wird im Ordo Roman. gesagt: Sergius Papa festo hypantes litanias addidit et cereos benedictos. Hildebrand hingegen l. l. p. 43 macht diese Feierlichkeit noch älter, indem er sagt: Verum jam ante Sergium

Elidius episcop. A. C. 665 cereos consecratos in ecclesia meminit, eorumque mysteria exponit. Auch in der Kerzenweihe hat man eine Nachahmung heidnischer Gebräuche gefunden. Sie würde sich leicht aus den Saturnalien erklären lassen, wenn nicht die Zeitrechnung große Schwierigkeiten machte. Andere leiten daher diesen Gebrauch mit größerer Wahrscheinlichkeit aus den Amburbalien und aus dem zum Andenken des Raubes der Proserpina gebräuchlichen Fackelaufzuge. Das Caeremon. Rom. l. II. beschreibt den Einweihungsritus der cereorum benedictorum mit großer Ausführlichkeit. Auch Hospin. l. l. p. 41 beschreibt recht angelegentlich, wie es mit dieser Ceremonie in Rom gehalten wird. Will man eine abenteuerliche geschmacklos-mystische Deutung davon lesen, so findet sich dieselbe in Durand. Rational. div. off. lib. VII. c. 7. Nur Einiges mag hier zur Probe davon stehen. Cereus hic indicat, sagt Durand., duas naturas in una Christi persona. Sicut enim una est candela, quae ex cera et ardente lychnucho constat, sic et unus est Christus ex duabus naturis, humana et divina. Denique per hos cereos ecclesia puritatem B. Virg. indicare voluit, quod purificatione non indiguerit, sed tota ob vitae puritatem splenduerit velut ardens cereus. Die Feierlichkeit, wie sie bei den Katholiken in allen Kirchen noch jetzt üblich ist, wird gewöhnlich so beschrieben: „Am Tage Mariä Reinigung werden alle Kerzen und Lichter geweiht, „die man das ganze Jahr hindurch in den Kirchen zu brauchen gesonnen ist. In Rom unterzieht sich der Papst selbst dieser Ceremonie, „und theilt Wachslichter unter die Cardinäle und andere aus, die solche „angezündet in Prozession durch den großen Saal des päpstlichen Palastes tragen. Wenn dergleichen Lichte geweiht werden, so legt man „sie auf den Altar und besprengt sie mit Weihwasser, und dabei spricht „der Priester folgende Worte: Adjuro te creaturam ceream in nomine Domini nostri et sanctae Trinitatis, ut sis extirpatio et „depulsio diaboli et spectrorum ejus etc." Ob man nun auch in unsern Tagen noch in demselben Geiste diese Feierlichkeit begeht, würde zweifelhaft seyn, wenn nicht Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, Augsburg 1822 unter dem Artikel Kerzenweihe ausdrücklich sagte: „Am Lichtmeßtage werden nach „uraltem Gebrauche auf Verordnung der Kirche die Kerzen geweiht und „in einer Prozession brennend getragen zum Zeichen der Freude des „gerechten Simeon, welcher den kleinen Jesus auf seine Arme genommen und ihn als das Licht der Völker bekannt hat. Die Prozession „aber selbst bedeutet den Weg der göttlichen Mutter in den Tempel. „Uebrigens werden die Kerzen deswegen von dem Priester geweiht, damit alle diejenigen, welche solche Kerzen bei sich haben, oder für sich „brennen lassen, durch die Verdienste Jesu Christi und durch die Fürbitte der göttlichen Mutter an Leib und Seele möchten beschützt, und „von jenen Orten, welche die Kerzen mit ihren Strahlen beleuchten, „alle böse Geister vertrieben, die Gemüther und die Herzen der Gläubigen mit dem Glanze des heiligen Geistes entzündet und beleuchtet „werden, damit sie nach vertriebenen Finsternissen der Laster sehen, „was Gott angenehm und ihrem Heile nützlich ist." Vergl. Aug. Rocca in sein. Thes. antiquitatt. sacror. Tom. I. Rom. 1745. Fol. p. 214 seq. und Mth. Laroquanus in sein. Adversar. sacr.

Leyd. 1688. 8. p. 350 seqq. — Eine andere Gewohnheit, die mit unserm Feste in Verbindung steht, ist auch

b) der Kirchgang der Sechswöchnerinnen. Diese Gewohnheit, abstrahirt vom Judenthume, ist auch jetzt nur verschieden modificirt in den meisten christlichen Kirchen üblich. Wie im Judenthume werden auch in der römischen Kirche die Sechswöchnerinnen für unrein gehalten. Wenn sie daher nach ihrer Niederkunft zum erstenmale wieder in der Kirche erscheinen, so wird mit ihnen eine besondere Reinigung vorgenommen. Sie müssen nämlich vor der Kirchthüre stehen bleiben, bis der Priester mit dem Sprengwedel kommt, daselbst ein brennend Licht in der Hand haltend auf die Knie niederfallen und sich mit dem Weihwasser besprengen lassen. Wenn dieß geschehen ist, so fassen sie alsdann den geweihten Rock des Priesters an, und werden damit gewürdigt in die Kirche zu gehen. Auch müssen sie für ihre Reinigung ein leibliches Opfer, nämlich ein geweihtes Wachslicht und die Taufwindel bringen, darin das Kind zur Taufe getragen worden ist. Diese Sitte, mehr oder weniger modificirt, ist noch jetzt in vielen katholischen Ländern üblich. Man nennt dieß die inthronisatio, Einleitung (welches auch bei Einführung der Bräute gebraucht wird), oder auch den Opfergang. Die griechische Kirche hält noch streng darauf, daß dieser Kirchgang am vierzigsten Tage nach der Niederkunft erst geschieht, aber in der abendländischen Kirche pflegt es mit der Zahl dieser Tage nicht so genau genommen zu werden. Bei der Reformation wurden diese Kirchgänge anfangs abgeschafft, späterhin aber in manchen Ländern wieder eingeführt. So viel der Verfasser hat in Erfahrung bringen können, ist die feierliche Einführung der Wöchnerin durch den Geistlichen in die Kirche auch jetzt in der protestantischen Kirche gewöhnlich, z. B. in der Oberlausitz, in manchen Gegenden Niedersachsens, in der Brüdergemeinde. Auch die bischöfliche Kirche in Großbritannien hat diesen Gebrauch beibehalten und man findet die dazu vorgeschriebene Liturgie in Dr. J. H. W. Küpers allgemeinem Gebetbuche oder in der Agende der vereinigten Kirche von England und Irland (aus dem Englischen übersetzt) Leipzig 1826 p. 246—47. — In andern protestantischen Ländern fällt zwar die feierliche Einführung der Wöchnerin durch den Geistlichen weg; aber dagegen werden Mutter und Kind in das allgemeine Gebet mit eingeschlossen, und die Gemeinden zu einer christlichen Fürbitte für beide aufgefordert. In dieser Gestalt ist jene Gewohnheit in dem größten Theile des Königreichs Sachsen noch jetzt gewöhnlich.

24.

Mariä Heimsuchung.

(Festum visitationis Mariae den 2. Julius.)

I. Veranlassung zu diesem spät entstandenen Marienfeste. II. Vermuthung, warum es auf den 2. Julius verlegt worden ist. III. Besonderer Nonnenorden der Heimsuchung Mariä in der römischen Kirche. IV. Wie dieser Tag noch jetzt in der christlichen Welt gefeiert werde.

Literatur. Daniel a Maria Virg. diss. de festo visitat. Mariae in sein. Specul. Carmelitan. Tom. II. Antw. 1680. Fol. p. 632. seq. — Hospinian. l. l. p. 115 b. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterth. von Bertram p. 303. — Hildebrandi libellus de diebus festis p. 96. — Schmid historia dominicar. p. 102. — Augusti's Denkwürdigkeiten p. 88.

1) **Veranlassung zu diesem spät entstandenen Marienfeste.** — Dieß Fest hat seine Benennung von dem Besuche, welchen die Maria bei ihrer Verwandtin Elisabeth ablegte. Es gehört zu den neuern Festen, indem es erst im Jahre 1389 von dem Papste Urban VI. eingesetzt worden ist, um die Jungfrau Maria anzurufen, daß sie doch der langwierigen Spaltung in der Kirche abhelfen möchte, da nämlich 50 Jahre lang zwei Päpste zugleich, einer zu Rom, der andere zu Avignon waren. Weil aber Urban noch in demselben Jahre starb, so bestätigte hernach 1390 der Papst Bonifacius IX. dieses Fest oder kündigte es öffentlich an. Beide Päpste zeichneten diesen Tag besonders feierlich aus und versahen denselben mit besondern Indulgenzen, von welchen Hospinian p. 115 b. Folgendes bemerkt: Quam (sc. solennitatem) ut eo libentius in divinis honorent officiis, quo magis in spiritualibus fuerint excitati muneribus, ipsa sancta synodus omnibus Christi fidelibus, qui matutinis, Processioni, Sermoni, Missarum solenniis vel primis aut secundis vesperis hujus gloriosae virginis festivitatis interfuerint, pro unoquoque officiorum praedictorum centum dies de injunctis poenitentiis misericorditer largitur. Dessen ungeachtet wurde doch anfangs die Feier dieses Tages nicht allgemein, und zwar aus dem Grunde, weil das Pontifikat zu Avignon und die von demselben abhängige katholische Kirche

römische Verordnungen und Einrichtungen nicht als verbindlich ansah. Erst im Jahre 1441 wurde auf der Kirchenversammlung zu Basel, die sich überhaupt mit der innern Einrichtung der Kirche beschäftigte, Sess. 43. Folgendes darüber verordnet: **Cum totus orbis christianus hodie sit in angustiis et ubique bella et schismata vigeant, adeoque ecclesia militans varie agitetur, dignum judicat haec sancta synodus, ut solennitas, quae Visitatio S. Virginis dicitur, per singulas ecclesias celebretur, ut mater gratiae a piis mentibus pie honorata benedictum filium suum sua intercessione reconciliet et pacem fidelibus largiatur.** Inzwischen soll auch eine andere Ursache auf die Einführung dieses Festes mit gewirkt haben, nämlich die damals furchtbar steigende Macht der Türken. Darum heißt es auch in **Herm. Witekindii Computo ecclesiastico: Haec solennitas in concilio Basiliensi anno Domini 1432 ad supplicandum Mariae, ut Turcos Christianis infestos, pessundaret, quemadmodum ipsa montes Judaeae calcavisset in isto ad cognatam suam itinere.** Wie weit hergesucht diese Deutung ist, so muß sie doch Beifall gefunden haben, wofür auch die gewählte biblische Lection 2 Sam. 1, 21 ff. zu sprechen scheint. Nach **Macri's Hierolexic.** und nach **J. A. Schmidt historia de diebus festis etc. p. 165** hat die syrische Kirche diesen Tag viel früher, jedoch im Monate December kurz vor Weihnachten, an demselben Tage, wo man in Constantinopel eine besondere Feierlichkeit zu Ehren der Mutter Gottes hatte, gefeiert. Allein theils scheint dieß eine Verwechselung mit dem Verkündigungsfeste zu seyn, welches zuweilen am 18. December begangen wurde; oder man kann auch annehmen, daß man diesen Abschnitt der evangelischen Geschichte erklärte, ohne ein besonderes Marienfest zu feiern. — Sobald unser Fest durch die Kirchenversammlung zu Basel eine besondere Sanction erhalten hatte, wurde es in der römischen Kirche auch immer als ein höheres Fest gefeiert. In dem **Breviar. Roman.** vom Jahre 1550 ist Mariä Heimsuchung als **Festum duplex** mit einem besondern **Officio** vorgeschrieben. Das letztere ward von Pius V. mit Ausnahme der Homilie, abgeändert. Noch mehr Veränderungen nahm Clemens **VIII.** vorzüglich in Ansehung der Antiphonien und Responsorien vor. Auch erklärte er das Fest für **Duplex majus.** Diese Anordnung ist bis auf die gegenwärtigen Zeiten beibehalten worden.

Wie auffallend es auch seyn mag, so nahmen doch die Protestanten diesen Festtag auf. Ja Luther fügte in der Instruction für die Visitatoren ausdrücklich noch das Fest Mariä Heimsuchung hinzu, ein Beweis, daß es schon hin und wieder von den Protestanten nicht mehr mußte gefeiert worden seyn. Jedoch wurden auch hier die bekannten Grundsätze der protestantischen Kirche nicht verleugnet (s. den Artikel Marienfeste gegen das Ende). Daher heißt es auch in **Miri Lexicon. Antiquitat. eccles. 1717 p. 346:** „Ob nun schon dieses Fest der „Heimsuchung Mariä von der römischen Kirche entsprossen, so behalten „wir doch dasselbe nicht als ein Weiber=, sondern als ein Herrenfest „bei und erklären darin den schönen Lobgesang der Maria." Auf ähnliche Weise erklärt sich auch Hildebrand l. l. p. 97. **In nostris ecclesiis,** sagt er, **non ideo hoc festum agitur, ut Maria B. virgo invocetur, sed ut Christus honoretur, quem virginali utero clausum Johannes**

Baptista in utero positus miro saltu benevenire hoc die jussit. Altera ratio hujus festi est, ut Christianis insigne explicetur canticum Mariae, quod ecclesia semper maximi fecit et in sacris fere omnibus usurpavit.

II) Vermuthung, warum Mariä Heimsuchung auf den 2. Julius verlegt worden sey. — Streng genommen sollte unser Fest dem Johannisfeste vorangehen, da nach dem Berichte des Lucas Maria vor der Geburt des Johannes zu Elisabeth kam. Bei der ersten Anordnung des Festes, wie wir so eben gesehen haben, ging man von andern Gesichtspunkten aus, bei welchen der Tag schon gleichgültiger seyn konnte, auf welchen diese Feier verlegt wurde. Allein, wenn man es als ein Herrenfest, wie in der protestantischen Kirche betrachtete, so hätte die in der evangelischen Geschichte sonst so sorgfältig beobachtete Zeitfolge genauer berücksichtigt werden sollen. Die meisten archäologischen Schriftsteller helfen sich damit, daß sie für unser Fest nicht sowohl den Namen visitationis als vielmehr valedictionis und abitus Mariae wünschen. Vergl. Baumgarten l. l. p. 303. Auch Augusti ist dieser Meinung, welche von Luc. 1, 55. unterstützt wird. „Dieß erhält dadurch," sagt Augusti p. 89 f. einige Wahrscheinlichkeit, daß der erste Julius in dem römischen Calender als die Octava Joannis Baptistae bezeichnet ist. Als Octave war es zugleich das Beschneidungs- und Namensfest des Johannes, und hierbei konnte die evangelische Erzählung von dem Besuche der Maria recht passend angewendet werden. Zählte man den 24. Junius nicht mit, so war der 2. Julius die Johannis-Octave. Geschah dieß aber auch, so konnte es doch zweckmäßig scheinen, die Erinnerung hieran anzuknüpfen. Hieraus dürfte sich auch der Umstand, daß man erst so spät an die solenne Erwähnung eines so wichtigen Abschnittes der heiligen Geschichte gedacht habe, noch am leichtesten erklären lassen. Sie hatte ihre Stelle in der Johannis-Octave, und es schien daher keiner besondern Commemoratio zu bedürfen.

III) Besonderer Nonnenorden der Heimsuchung Mariä in der römischen Kirche. — Ihn stiftete Francisco de Sales im Jahre 1610 und er breitete sich bald in Italien, Polen und Deutschland aus. Die Nonnen sind von dreifacher Art. Es sind dieselben zum Theil Chornonnen, die im Chore das officium singen müssen, zum Theil beigesellte Nonnen, die nur zum Hersagen einer gewissen Anzahl Paternoster und Avemaria verpflichtet sind; zum Theil häusliche Nonnen, die zu verschiedenen häuslichen Verrichtungen im Kloster gebraucht werden. Sie erscheinen täglich vor ihrer Vorsteherin, welche ihre Verrichtungen ordnet. Ihre Kleidung ist ein schwarzer Rock in Gestalt eines Sackes nebst einem schwarzen Schleier und auf der Brust ein silbernes Kreuz. Auch führen sie den Namen der Salesianerinnen.

IV) Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt. — Höchst wahrscheinlich ist Mariä Heimsuchung auch jetzt noch in der römischen Kirche ein ziemlich allgemein gefeiertes Fest, wovon aber die östreichischen Erblande eine Ausnahme machen; denn in dem Buche: Vollständiges katholisch-liturgisches Lehr- und Er-

bauungsbuch von R. W. W. Prag 1796. 2r Bd. 1. Abtheilung, heißt es p. 161: „Dieses Fest wurde sonst immer den 2. Juli gefeiert, „und erst bei der Einschränkung und Aufhebung der vielen Feste wird „dasselbe, wenn es nicht von selbst auf einen Sonntag fällt, auf den „nächstkünftigen Sonntag übergetragen." — Die griechische Kirche kennt diesen Festtag gar nicht; die Protestanten feiern ihn hin und wieder ebenfalls nicht, oder verlegen ihn auf die nächsten Sonntage. An einigen Orten der protestantischen Kirche war die Feier desselben am 2. Julius noch gewöhnlich, wie z. B. im Königreiche Sachsen. Allein auch hier wird jetzt Mariä Heimsuchung auf den nächsten Sonntag verlegt.

25.

Mariä Himmelfahrt.

(Festum Dormitionis et Assumtionis und später Ascensionis Mariae den 15. August.)

I. Verschiedene Meinungen über die Todesart der Maria und davon abhängende Bedeutung dieses Festes. II. Eigenthümliche Auszeichnung dieses Tages. III. Feier desselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Jo. Frider. Mayer de conventu Apostolor. ad mortem Mariae. Gryphisw. 1694. — Jo. Meisner de morte Mariae. Witteb. 1698. 4. — Jo. Andreas Schmid de conventu Apostolor. ad mortem Mariae, de morte ipsa et assumtione. In seiner historia seculi I. fabulis variorum maculata. Helmst. 1704 p. 14 seqq. (Diese Schriften beschäftigen sich vorzüglich damit, die Legenden von dem Tode der Maria und ihrer wundervollen Erhebung in den Himmel nach Körper und Geist in ihrer Blöße darzustellen.) Daniel a Virgine Maria diss. de festo assumtionis Mariae in sein. specul. Carmelitan. Tom. II. p. 645—51. — Hospinianus l. l. p. 127 b. — Baumgartens Erläuterungen ꝛc. p. 307 ff. — Hildebrandus libellus de dieb. festis p. 103 seqq. — Schmid historia dominicar. etc. p. 94. — Augustis Denkwürdigkeiten 3r Thl. p. 109 ff.

1) Verschiedene Meinungen über die Todesart Maria's und die davon abhängende Bedeutung dieses Festes. — Bei der großen Verehrung, welche man der Maria vom 4. Jahrhundert an erwies, darf es wohl nicht befremden, daß man auch ihren Tod der Sphäre des Gewöhnlichen zu entrücken suchte. Das christliche Alterthum hegt darum sehr verschiedene Meinungen von dem Hinscheiden der Maria, wovon wir nur einige der gewöhnlichsten berücksichtigen wollen. Noch am Ende des 4. Jahrhunderts erklärte Epiphanius haeres. LXXXIX. §. 11. die Frage über das Lebensende der heiligen Jungfrau für ein nicht zu lösendes Problem. Allein schon im 5. Seculo fingen angesehene Kirchenlehrer an zu glauben, daß sich gar wohl die göttliche Allmacht bei dem Tode der Maria verherrlicht haben könne. Jedoch dachten sie sich dieß nur als möglich und stellten es gegenwärtig noch keinesweges als gewiß dar. Dieß sieht man schon daraus, daß vieler Meinung dahin ging:

1) Maria sei eines natürlichen Todes gestorben, ihre Seele aber habe sogleich im Himmel Aufnahme gefunden; nur konnte man sich nicht über den Tag und das Jahr ihres Todes vereinigen. Dahin gehört Euseb. in Chronic.

2) Andre nehmen an, daß Maria den Märtyrertod erlitten habe und berufen sich auf Luc. 2., wo es heißt: „und es wird ein Schwert durch deine Seele gehen. Vid. Ambrosius in Luc. 2, 35. — Isidorus de vita et obitu Sanctor.

3) Noch Andre hielten die Maria für unsterblich, sprachen ihr eine menschliche Natur ab, und behaupteten deshalb, daß man von einem Tode derselben gar nicht sprechen könne. Dahin gehören die Collyridianer, Häretiker des 4. Jahrhunderts. S. Epiph. in Panar. haeres. 79.

4) Wieder Andre schwankten, ob sie den Körper der Maria als auf der Erde zurückgeblieben oder wie die Seele in den Himmel erhoben sich denken sollten. S. Usuardus und Ado in ihren Martyrologien.

5) Die allgemeinste Meinung wurde jedoch in der Folge diese, daß Maria nach Seele und Leib in den Himmel erhoben worden sei. Dazu trug eine Sage nicht wenig bei, die, ob sie gleich nicht eben bewährte Schriftsteller für sich hat, wie z. B. den Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner noch übrigen Schrift de nominib. divinis, Nicephor. hist. eccl. l. II. c. 21. l. XV. c. 14., dennoch hier vorzüglich berücksichtigt wurde. Der Inhalt dieser Fabel ist in der Kürze ungefähr folgender: „Nach dem Tode der Maria hätten sich die Apostel „aus allen Weltgegenden, wo sie eben gelehrt hätten, und zwar, wie „Hospinian. l. l. p. 129 diese Legende erzählt, in den Wolken durch „die Luft schnell nach Jerusalem zu dem Hause der Verstorbenen begeben. „Da sei Jesus mit seinen Engeln gekommen, habe die Seele von „ihr genommen und sie dem Erzengel Michael übergeben. Am andern „Tage hätten die Apostel den Leichnam in ein Grabmal gebracht und „denselben in Erwartung der Ankunft des Herrn gehütet. Da sei „Jesus wieder erschienen, habe den heiligen Leichnam in eine Wolke „aufgenommen und ins Paradies bringen lassen, wo er wieder mit der „Seele vereinigt zum Genusse himmlischer Seligkeit gelangt sei." — Wie abgeschmackt nun auch diese Erzählung an sich ist und weder im N. T. noch in bewährten Schriftstellern der ersten Jahrhunderte etwas für sich hat; so berufen sich doch Wandelbert, der Verfasser des Martyrologiums, und Notker am Ende des 9. Jahrhunderts auf sie, als auf eine nicht unwahrscheinliche Thatsache. S. Schmids Handb. der christl. Kirchengesch. Thl. 5. p. 227—28.

Wie nun ein Zeitalter mit einer gewissen Allgemeinheit sich zu einer der eben aufgestellten Meinungen hinneigte, so nahm auch das Fest eine besondere Bedeutung an. Die zuerst aufgestellte Ansicht galt wohl früh schon im Oriente, womit auch Johannes Damascenus übereinstimmt, der in s. orat. 2. in dormitionem B. Virginis p. 866 gewiß die älteste Tradition erzählt, nämlich daß Maria auf dem Berge Zion gestorben und von den 12 Aposteln in den Garten Gethsemane zu Grabe getragen worden sei. Dieser Tod der Maria konnte nach dem bekannten Euphemismus der Christen auch κοίμησις, das Entschlafen, genannt werden, ein Ausdruck, den man später wohl recht absichtlich

beibehielt, um die verschiedene Ansicht von dem irdischen Hingange der Maria damit im allgemeinen zu bezeichnen. Wirklich nennt auch die griechische Kirche seit früher Zeit, und noch jetzt, unser Fest *κοίμησις τοῦ Θεοτόκου*. In der griechisch=orientalischen Kirche feierte man dieses Fest wohl zuerst in solcher Bedeutung als ein Lokalfest, und berichtet Nicephorus H. E. l. XVII. c. 25. wahr, so machte die Feier dieses Tages der Kaiser Mauritius (regierte seit 582) allgemeiner. — Von dieser Zeit an muß sich die Aufmerksamkeit mehr von dem körperlichen Tode und dem Begräbnisse der Maria abgewendet und auf die Aufnahme ihrer Seele und des Leibes in den Himmel gerichtet haben; denn als dasselbe Fest in dem Abendlande und zwar im 9. Seculo eingeführt wurde, hatte es schon den Namen Assumtio. Dieß geschah auf dem Conc. Mogunt. a. 813. can. 36. Jedoch muß man auch damals noch Anstand genommen haben, dieß Fest allgemein zu feiern, ob es gleich früher von Mauritius schon angeordnet worden war; denn in Caroli M. Constitut. l. 1. c. 14. heißt es: Hae sunt festivitates in anno, quae per omnia venerari debent, Natalis Domini, Stephani etc. und am Ende de assumtione Mariae interrogandum relinquimus. Mehr that nach Aventini Annalium l. 4. Ludwig der Fromme für die allgemeine Einführung dieses Festes, und zwar auf dem Concilium zu Aachen a. 818 oder 19. Leo IV. versah es a. 847 mit einer Vigilie und Octave, ja sogar mit einem jejunio praevio, wodurch es zu dem Range eines hohen Festes erhoben wurde. — Von dieser Zeit an stieg die Verehrung der Maria immer mehr. Im 11. Seculo zeichnete sich besonders der berühmte Cardinal Damiani in Rom in dieser Hinsicht aus, dessen Reden und besonders Serm. XX. de assumtione B. V. M. Opp. Tom. II. p. 91 voll sind von ausschweifenden Lobpreisungen und Erdichtungen, die Maria betreffend. Im 13. Seculo soll besonders die heilige Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, durch vorgebliche Wundererscheinungen sehr viel dazu beigetragen haben, daß die Lehre von der wirklichen Himmelfahrt (Assumtio animae et corporis S. ascensio), und die Feier derselben in Ansehen kam. Daraus läßt sich auch die zuversichtliche Aeußerung Baumgartens l. l. p. 308 erklären, wenn er sagt: Im 13. Seculo ist erst die Meinung von der Himmelfahrt oder assumtione corporis et animae Mariae aufgekommen, da man vorher nur eine assumtionem corporis et animae, wie bei allen Gläubigen und eine dormitionem, d. i. einen wirklichen Tod, jedoch ohne erfolgtes Auferstehen behauptet hat.

III) **Eigenthümliche Gebräuche und Auszeichnung dieses Tages.** — In der katholischen Kirche Deutschlands führt dieses Fest auch zuweilen den Namen Festum herbarum oder Würzweihe und Würzmessen. Den ersten Namen beziehen Manche auf die feierliche Einsegnung des Grases und der Heuernte (Baumgarten p. 208). Jedoch scheint die Jahreszeit, nämlich der 15. August, damit nicht übereinzustimmen. Glaublicher ist, daß man an diesem Tage gewisse Kräuter und Blumen weihte, um ihnen eine gewisse Kraft wider Schmerz, Krankheit, Zauberei u. s. w. zu verleihen. Dieß ist um so wahrscheinlicher, da dieser Gebrauch vielleicht aus dem Morgenlande in das Abendland übergegangen ist, indem die griechische Kirche noch jetzt an diesem Tage eine ähnliche Feierlichkeit begeht, von

welcher sogleich die Rede seyn wird. Nach Justi's Leben der heiligen Elisabeth und nach Oberthürs Geschichte des Herzogthums Ostfranken, soll selbst der Name der Stadt Würzburg (Herbipolis), und der daselbst erbauten Marien= oder Frauenburg mit dieser Sitte in Verbindung stehen. — In Frankreich war dieser Tag von alten Zeiten her ein vorzüglich wichtiger Heiligentag und wurde gleichsam als die Inauguration des französischen Reichs, dessen Beschützerin die heilige Jungfrau ist, feierlich begangen. Nicht ohne kluge Rücksicht verlegte wohl darum auch Napoleon seinen Geburtstag auf den 15. August. Warum aber dieser Monatstag gerade für unser Fest gewählt wurde, ist nirgends nachgewiesen.

IV) **Feier dieses Festes in unsern Tagen.** — Nach dem oben Erinnerten ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß dieses Fest noch jetzt in der römischen Kirche hin und wieder an dem bestimmten Tage gefeiert werde; nur in Deutschland möchte die schon oft angeführte Observanz bei andern Marienfesten eine Ausnahme machen. Die griechische feiert ebenfalls dieses Fest am 15. August unter dem Namen *κοίμησις, τοῦ Θεοτόκου* — dormitio Deiparae. Mahlig in seinem historischen Kirchen= und Ketzerlexikon, Chemnitz 1758, berichtet davon Folgendes, ohne jedoch die Quelle anzugeben, aus welcher er schöpfte: „An diesem Tage wird der sonderbare Gebrauch beobachtet, „daß einem Priester ein Brod, drei angezündete Wachskerzen, Weih„rauch und Feuer überreicht wird. Der Priester schneidet die Rinde in „Gestalt eines Triangels ab, und beräuchert und segnet hernach das „Brod. Hierauf giebt er das Brod der jüngsten Person unter den „Anwesenden, welche solches unter der ganzen Versammlung austheilt. „Auch pflegen die Griechen an diesem Tage ihre Ländereien zu segnen, „indem sie mitten auf ihre Felder einen kleinen Ast pflanzen, woran „sie drei Brode, etwas Harz, ein wenig Wachs und einen Stengel „Erdbeerkraut hängen, nachdem solches alles von dem Priester gesegnet „worden ist.“ — Die protestantische Kirche feiert diesen Marientag gar nicht.

26.

Mariä Geburt.

(Festum Nativitatis B. Mariae den 8. September.)

I. Schwierige Untersuchung über das Alter dieses Marientages. II. Spätere Erhebung desselben zu einem der höhern Feste. III. Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Daniel a Maria Virgine diss. de nativitat. Mariae in sein. Speculum Carmelitanum Tom. II. p. 666 seq. — Hospinian. l. l. p. 134 seqq. ist besonders brauchbar bei diesem Feste. — Thomassin. commentarius de dier. festor. celebratione l. II. c. VI. §. XXI. — Hildebrand und Schmid in ihren oft angeführten Büchern haben gar keine Rücksicht auf dieses Fest genommen. — Baumgartens Erläuterungen der christl. Alterth. p. 309. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 102.

I) **Schwierige Untersuchung über das Alter dieses Marientages.** — Unter allen Denktagen der Maria giebt es wohl keinen, über dessen Alter so verschiedene Ansichten aufgestellt worden sind, als über das Fest der Geburt Mariä. Daher fehlt es auch nicht an ältern und neuern Schriftstellern, welche geradezu ihr Unvermögen gestehen, das Alter dieses Festes genau zu bestimmen. Dahin gehört z. B. Hospinian, indem er sagt: Quonam autem tempore ejusmodi solemnitas instituta sit, nunquam expressum reperi, nec quid certi affirmare ausim. Schmidt in s. KG. 5. Thl. p. 209, der oft dergleichen Gegenstände sehr genau untersucht, setzt muthmaßlich unser Fest von Bonifacius bis Gregor VII. mit dem Geständnisse, daß der Ursprung dieses Festes noch im Dunkeln sei. Indem man das Alter von Mariä Geburt näher bestimmen wollte, gerieth man gewöhnlich auf zwei Extreme, man setzte es theils in ein zu frühes, theils in ein zu spätes Zeitalter. Das Erstere geschah von denen, die unser Fest schon ins 5. Seculum zurückverlegten, die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten als Veranlassung dazu ansahen, und selbst deutliche Anspielungen darauf in mehrern Homilien von Chrysostomus, Proclus und Augustin fanden. Allein genauer betrachtet ergab sich, daß hier eine Verwechselung mit der Geburt Jesu Statt

fand. Besonders kann hier Augustin nicht als Gewährsmann gelten, da Gavanti thesaur. rit. sacr. Tom. III. p. 258 die Unächtheit der Worte im Breviario Romano, die angeblich aus einer Homilie des Augustin entlehnt sind, nämlich: Tantae Virginis natali illustrata et tuam sanctam nativitatem, geradezu darthut. Ueberdieß konnte auch zu Augustins Zeit noch kein solches Fest gefeiert worden seyn, denn er würde sonst nicht haben behaupten dürfen (Serm. XX. und XXI. de Sanct.), daß die Kirche keines Menschen Geburt feiere, und daß sie blos bei Christus und bei Johannes dem Täufer eine Ausnahme gestatte. Vid. Hosp. l. l.

Andere Schriftsteller versetzen unser Fest erst ins 9. Jahrhundert, wie Baronius (Not. in Martyrolog. Roman.); noch Andere sogar ins 11. Jahrhundert, wie Fulbert, Bischof von Chartres. Mehrere katholische und protestantische Schriftsteller schlagen einen Mittelweg ein und nehmen die Stiftung unsers Festes am Ende des 7. Jahrhunderts vom Papste Sergius vom Jahre 695 an. Die Veranlassung dazu soll ein Einsiedler gegeben haben, der einst eine ungemein schöne Musik im Himmel hörte und von einem Engel unterrichtet wurde, daß dieselbe dem Geburtstage der Maria im Himmel gelte, weil die Menschen zu nachlässig und undankbar wären, diesen Tag auf Erden zu feiern. Der Papst Sergius, davon benachrichtigt, habe nun das Geburtsfest der Maria eingesetzt, da man zuvor den Tag, an welchem Maria geboren worden sei, nicht gewußt habe. S. Hospinian l. l., wo auch die Quellen, aus welchen diese Legende floß, angegeben sind, nämlich: Sigbertus, Chronic. sub Sergius. — Vincentius, Spec. l. 8. c. 119. Ungefähr für diesen Zeitraum, nur noch etwas früher, erklärt sich auch Augusti in seinen Denkwürdigkeiten. Er führt als Grund an, daß in allen lateinischen Kirchen und liturgischen Büchern vor dem 9. Jahrhundert dieß Fest bereits vorkomme, wie dieß Martène de antiqua eccles. discipl. c. 34. erwiesen habe. Ildephonsus, ein Schriftsteller des 7. Jahrhunderts, erwähne dieses Festes und liefere eine Homilie darauf. (S. was dagegen in Mosheims KG. 1r Thl. p. 869 in den Noten von der Aechtheit dieser Homilien gesagt wird.) Besonders beruft er sich auf zwei Homilien des Andreas Cretensis in Galandi Bibliotheca Patrum Tom. XIII. p. 93. Allein von diesem Andreas von Creta ist es noch nicht einmal gewiß, ob er ins 7. oder 8. Jahrhundert zu setzen sei. (S. Mosheim KG. 2r Thl. p. 868 in den Noten.) Hierzu kommt noch der von Hospinian angeführte Umstand, daß weder die Synode zu Mainz 813, noch die Capitularien Carls des Großen und seines Sohnes Ludwig des Frommen dieses Fest erwähnen. Aus allen diesen ergiebt sich, daß auch die zuletzt angeführte Bestimmung von der Chronologie unsers Festes ihre Schwierigkeit hat. Um nun einiges Licht in diese widersprechenden Angaben zu bringen, dürfte die Vermuthung Augusti's nicht ganz zu verwerfen seyn, daß das Fest der Geburt Mariä zuerst im Oriente entstanden und gegen das Ende des 7. Jahrhunderts dort als ein allgemein bekanntes und solennes Fest gefeiert worden sei. Später habe man es auch im Occidente angenommen, allein nur allmälig und auf dem Wege der Gewohnheit, nicht aber durch Kirchengesetze, ein Umstand, woraus sich das Dunkle der verschiedenen Angaben gewissermaßen erkläre.

II) Spätere Erhebung von Mariä Geburt zu einem der höhern Feste. — In der Mitte des 13. Jahrhunderts erhielt, wie Hospinian erzählt, unser Fest eine besondere Octave, und zwar auf folgende Veranlassung: Nach Absterben des Papstes Gregorius IX. konnten die Cardinäle im Conclave bei ihren Wahlgeschäften nicht einig werden. Sie thaten daher das Gelübde, daß, wenn Gott durch die Fürbitte Maria's ihre vorhabende Wahl zum erwünschten Ende gedeihen ließe, sie die Einführung einer feierlichen Octave zum Feste der Geburt Mariä befördern wollten. Sie wählten bald darauf einen Papst Cölestinus IV., der aber nur 18 Tage regierte. Sein Nachfolger Innocentius IV. ließ nun die gelobte Octave auch wirklich ins Leben treten. S. Durandus Ration. l. 7. c. 28. Jacobus de Voragine Historia lombardica. Bei dieser Octave findet sich übrigens das Eigenthümliche, daß sie nicht am 15., sondern schon am 9. September gefeiert wird, wovon Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. II. p. 258 als Grund einen über die Türken am 9. September erfochtenen Sieg angiebt, der durch diese Feierlichkeit stets im Andenken habe erhalten werden sollen. Gregorius XI. im 14. Jahrhundert versah dieß Fest auch noch mit einer besondern Vigilie.

III) Feier von Mariä Geburt in unsern Tagen. — Die römische Kirche begeht noch jetzt auf eine feierliche Art diesen Marientag. Auch im griechischen Festkalender ist er auf den 8. September unter dem Namen: *τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου* verzeichnet. S. Heineccius l. l. 3r Thl. p. 188. — Die protestantische Kirche hat diesen Tag nie gefeiert.

27.

Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä am 8. December. (Festum immaculatae conceptionis b. V. Mariae.)

I. Dieß Fest gründet sich einzig und allein auf das unter vielen Kämpfen gebildete Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria. II. Versuchte Ausgleichung der verschiedenen Ansichten von dem Anfangspunkte der Feier dieses Festes. III. Wie dieses Fest noch jetzt in der christlichen Welt gefeiert werde.

Literatur. Fr. Ulr. Calixti B. M. V. immacul. conceptionis historia. Helmst. 1696. 4. — Ant. Gravois de ortu et progressu cultus ac festi immaculati conceptus dei genetricis. Lucca 1762. 4., ist sehr brauchbar, nur schimmert hier und da der Franciskaner zu sehr hervor. — Scheill über die Meinung, Verehrung und Festfeier von der Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria, ein theologischer Tractat, zugleich eine Beleuchtung der dogmatischen Erörter. über die Würde der seligsten Jungfrau rc. Landsh. 1834. 8. — Hospinian de origine Festor. christianor. p. 153 seqq., für dieses Fest sehr brauchbar. — Augusti's Denkwürdigkk. rc. Bd. 3. p. 95—101. — Schröckh's christl. KG. Thl. 28. p. 239—44. 29. p. 248 f. 33. p. 362 f. 380 f. KG. seit der Reform. 4r Bd. p. 41 ff. Die meisten christlich-kirchlichen Archäologen, welche sich mit dem christlichen Alterthume überhaupt oder mit den Festen insbesondere beschäftigten, erwähnen diesen Festtag entweder gar nicht oder nur sehr kurz.

I) **Dieß Fest gründet sich einzig und allein auf das unter vielen Kämpfen gebildete Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria.** — Wir haben bereits im Artikel Maria-Verehrung gesehen, daß früh schon Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und mehrere die Maria eine Gottesgebärerin nannten. An diese Benennung knüpften schon Hieronymus, Epiphanius u. a. die Behauptung von der unverletzten und beständigen Jungfrauschaft der Maria an und wetteiferten, sie der Gott[illegible] irgend eine andere Heilige zu bringen. So entstand

allmälig das Dogma von der unbefleckten, d. i. unsündlichen Empfängniß der Maria oder **die Behauptung, daß sie selbst ohne Sünde empfangen und daher von der Erbsünde frei geblieben sei.** Allein nicht sogleich und nicht ohne Kämpfe bildete sich dieses Dogma zu einem allgemein angenommenen Glaubensartikel aus.

Im 9. Jahrhundert behauptete dieß Paschasius Radbertus in seinem Buche von der Geburt der Jungfrau Maria, dem jedoch besonders Ratramnus und später Anselm und der heilige Bernhard widersprachen. Vergl. Fr. Walch Hist. controv. sec. 9. de partu virginis. Götting. 1758. 4. Die Documente des Streits findet man bei dem oben angeführten Gravois gesammelt. Zwar fand Petrus Lombardus im 12. Jahrhundert mit der als Hypothese aufgestellten Annahme von einer unsündlichen Empfängniß der Mutter Jesu, weil Jesus unsündlich gewesen, fast allgemeinen Widerspruch. Aber schon ums Jahr 1140 behaupteten die Canonici zu Lyon, daß die Maria ohne Sünde empfangen worden sei. Diese führten sogar damals (nach Andern ums Jahr 1140) das Fest der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria ein, worunter die Empfängniß Christi von der Maria, nicht ihre eigene, verstanden werden sollte, bald aber auch letztere verstanden wurde. (Früher fand kein solches Fest Statt; denn die Schrift: de conceptu virginali activo, die man dem Erzbischof Anselm von Canterbury beigelegt hat, worin es ein altes Fest heißt, gehört in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Sollte aber auch dieser Erzbischof dieß Fest in England im 11. Jahrhundert einzuführen versucht haben, so wurde es doch in diesem Lande nie allgemein. Eine Synode zu Oxford 1122 befahl, dasselbe Niemandem zum Gesetz zu machen, sondern es solle in Beziehung auf dasselbe Priestern und Mönchen frei stehen, jedoch so, daß die Volksarbeiten nicht verhindert würden.) Kaum war dieß geschehen, so schrieb der heilige Bernhard einen langen, tadelnden und widerlegenden Brief an sie (ep. 174. p. 169 seq. Tom. I. f. Opp.), worin er dieß Fest bisher unbekannt nennet, für welches sich auch keine Tradition und Gründe beibringen ließen. Auch der damalige Mönch Potho im Kloster Prislingen, so sehr er übrigens die Wunder der Maria anerkannte, klagte in seinem Buche de statu domus Dei über dieß Fest als eine ungereimte Neuerung. Doch diese und ähnliche Stimmen verhallten fruchtlos.

Wahrscheinlich behielten jene Canonici ihr Fest. Der Abt von Celle, nachher Bischof von Chartres und Alain von Lille (Alanus ab insulis † im Jahre 1202) vertheidigten nach Bernhards Tode diese Festfeier in besondern Briefen. Thomas von Aquino im 13. Jahrhundert erlaubte zwar zu glauben, daß die Maria nach der Empfängniß von der Erbsünde gereinigt worden sei; er selbst aber nahm ihre Empfängniß in Sünden an. Wenn nun auch die Thomisten, die Dominikaner, im 13. Jahrhundert Bernhards Aeußerungen vertheidigten, so trat doch damals die Universität zu Paris der Kirche zu Lyon bei. Es kam aufs neue zum Streit, den aber die Päpste absichtlich nicht schlichteten. Die Synode zu Oxford im Jahre 1222 nahm jenes Fest im Verzeichnisse der Feste mit der Aeußerung an: „daß die Feier keine Nothwendigkeit sei;" — die Franziskaner aber vertheidigten es und das

damit verwandte Dogma seit dem 13. Jahrhundert standhaft. Das Fest selbst wurde in immer mehrern Ländern eingeführt. Der Erzbischof von Canterbury, Simon Mepham, verordnete auf der im Jahre 1328 zu London gehaltenen Kirchenversammlung, daß dieser Festtag in seinem ganzen Kirchsprengel begangen werden solle. Der Franziskanermönch Johann Duns Scotus († 1308) stellte zu Anfange des 14. Jahrhunderts das Problem auf: „Durch die vollkommene Allmacht Gottes „konnte es geschehen, daß die Jungfrau ohne Erbsünde zu empfangen „im Stande war, und daß sie im Augenblicke der Empfängniß keine „Erbsünde gehabt hat.“ Dieß war allen Franciskanern so willkommen, daß sie es bald zu einer unbezweifelten Glaubenslehre erhoben. Ja in der ganzen abendländischen Kirche wurde diese Lehre allgemein. Denn wenn auch die Thomisten (die Dominikaner, zu welchen sich im 16. und 17. Jahrhunderte die Jesuiten schlugen,) der Maria eine Empfängniß mit der Erbsünde beilegten, gewann doch die Ansicht der Scotisten, da man die Maria nicht hoch genug verehren zu können glaubte, immer mehr die Oberhand. Fruchtlos bestritt der Dominikaner und Professor der Theologie in Paris, Johann von Montesano (Monçon) das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria öffentlich in einer Disputation. Die Universität bewirkte bei dem Bischofe zu Paris, daß er deshalb bestraft wurde, und daß man nicht von der Maria als mit der Erbsünde begabt lehren durfte. Montesano appellirte an den Papst und flüchtete nach Avignon an dessen Hof. Als er aber hier seine Sache zu verlieren schien, ging er nach Aragonien und nahm die Partei des Gegenpapstes Urbans VI., wurde aber bald nachher excommunicirt. Die Sorbonne zu Paris demüthigte die Dominikaner als Gegner ihres Dogma's sehr. Da es noch keine Entscheidung der Kirche oder des Papstes über dieß Dogma gab, so währten die Streitigkeiten der Franciskaner mit den Dominikanern immer fort, bis das Concil zu Basel 1439 in der 36. Session die Lehre der Franciskaner als Dogma sanctionirte und jeden Widerspruch verbot. Zugleich soll dieß Concil die von Johann von Segovia aufgesetzte Liturgie für jenes Fest empfohlen haben.

Seitdem nahmen zwar die Dominikaner dieß Fest an, nur bekannten sie keine unbefleckte Empfängniß der Maria selbst, sondern nahmen nur eine unbefleckte Jungfrauschaft an. Jedoch hörte der Streit durch dieses Decret noch nicht auf, sondern erhielt durch dasselbe neue Nahrung, vorzüglich da Vincentius Bandellus (de castro novo), Dominikaner-Ordensgeneral, gegen das Ende des 15. Jahrhunderts aufs neue die unbefleckte Empfängniß der Maria bestritt, und viele Streitschriften veranlaßte. — Papst Sixtus IV., aus dem Franciskanerorden, um nicht die Gegenpartei aufzubringen, schlug einen Mittelweg dadurch ein, daß er sowohl 1476 als auch 1483 beide Meinungen für erlaubt erklärte, und einer Entscheidung darüber auswich. Das Fest selbst aber sollte von allen Christen begangen werden, und er verhieß denen, die es feierten, eben den reichen Ablaß, der am Fronleichnamsfeste ertheilt wurde. Auch seine Nachfolger befolgten in Hinsicht des Dogma's dieselbe Maxime. — In Spanien brach die bisher nur im Stillen fortglimmende Uneinigkeit der Dominikaner und Franciskaner über diese Lehre 1614 zur hellen Flamme aus, als der dortige Franciskaner [illegible] de San Jago einer, von der Maria selbst erhaltenen Offen-

barung „über die nun bald erfolgende allgemeine Verehrung derselben" sich rühmte. Es predigten und schrieben die Dominikaner nun mit solcher Erbitterung gegen die Franciskaner, daß sogar zuweilen Unruhen und in diesen Gewaltthätigkeiten erfolgten. So dringend nun der spanische König Philipp III. den Papst Gregor XV. zu einer Entscheidung aufforderte, erklärte sich dieser doch nur dahin: „daß ihm die „ewige Weisheit den Kern dieser Erfahrung noch „nicht geoffenbart habe." — Auch Alexander VII. entschied 1661, als er auf Ansuchen Philipps IV. das Fest aufs neue bestätigt hatte, dahin: daß die Lehre von der unbefleckten Empfängniß kein nothwendiger Glaubensartikel sei. (Vergl. Legat. Phil. III. et IV. Reg. Hisp. ad Paul. V. et Gregor. XV. de finienda controv. immac. conc. B. V. Mar. Lovanii 1634. Fol.) Späterhin beobachteten die Päpste dieselbe Politik. Höchstens verboten sie, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Maria offenbar anzugreifen; unter sich durften die Dominikaner die Gegenlehre vortragen. Das Concil zu Trident stellte in der fünften Sitzung nichts über diese Lehre fest, erklärte aber die Maria für unsündlich. Der Jesuit Johann Maldonato († 1583) stellte diese Behauptung als etwas auf, woran man zweifeln konnte. Deshalb vor die Universität gefordert, erschien er nicht, und wurde beim Bischof Gondi zu Paris verklagt. Dieser ließ durch zwölf Doctoren der Theologie die Sache begutachten. Neun von denselben erklärten, daß man dieselbe Niemandem aufzwingen müsse, nur drei traten der Sorbonne bei. Der Bischof entschied demnach 1575 zu Gunsten Maldonato's, daß derselbe gegen den Glauben nichts verbrochen habe. Dennoch sprach die Sorbonne das Urtheil, es sei Widersetzung gegen ein allgemeines Concil und eine Beleidigung der Jungfrau Maria selbst, wenn man jenes Dogma nicht annehme, und verklagte den Maldonato sogar beim Papste. Maldonato aber, um ruhiger zu leben, zog sich nach Burgos zurück und ließ die Streitfrage fallen. Vergl. d'Argentre collectio judicior. de nov. error. Tom. II. p. 443 seq. — Auch Petavius hielt die Lehre von der unbefleckten Empfängniß für keine Glaubenslehre. Mehrere dagegen, z. B. Muratori, verbanden sich mit einem Eide und leisteten ein Gelübde, daß sie zur Beschützung derselben Leib und Leben hingeben wollten. Es veranlaßte denselben zu mehrern Streitschriften. Wenn auch der Cardinal Prosper Lambertini (nachher Papst Benedict XIV.) in seiner Schrift de festis J. Christi ejusq matris. p. 322, das Dogma selbst für keinen normirten Glaubensartikel hielt, so stimmte er doch nicht unbeutlich demselben bei und erklärte das Fest für heilsam. Das Fest selbst wurde für ein Festum duplex secundae classis erklärt und mit einer Octave versehen. So setzten es Innocenz XII. den 15. Mai 1693 und Clemens XI. am 6. December 1708 fest. Den sogenannten Immaculationseid zur Ehre der Maria verbot Kaiser Joseph II. auf den Universitäten und bei andern Gelegenheiten abzulegen. — Daß der Streit der Franciskaner mit den Dominikanern über dieß Dogma noch bis 1750 fortwährte, erhellt daraus, daß in Soest (in der Grafschaft Mark) der Dominikaner Pesalusca den Angriffen des dortigen protestantischen Gymnasiallehrers A. Möllenhoff 1747 nicht nachgeben wollte, bis der Magistrat den Streit verbot. Die grobe Betrügerei, die sich die Do-

minikaner 1509 zu Bern durch eine gräßliche Spukerei mit Hans Inhern, zur Behauptung ihres Dogma's, erlaubten, ist in Sebastians Franken's Chronika, Zeitbuch und Geschichtbibel 1536. Fol. Blatt CCLV f. und in Hottingers helvet. Kirchengesch. Thl. 1. p. 334 f., ausführlicher erzählt. Die portugies. Nonne Beatrice de Sylva stiftete 1484 einen Nonnenorden, de Conceptione, zur Ehre der unbefleckten Empfängniß der Maria, und im Jahre 1729 ward der Kurfürst von Baiern, Carl Albrecht, Begründer des Ritterordens zur Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß Mariä.

II) Versuchte Ausgleichung der verschiedenen Ansichten von dem Anfangspunkte der Feier dieses Festes. — Aus der gedrängten Geschichte des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß der Maria, bei der man nicht weiß, ob man mehr menschliche Beschränktheit bemitleiden, oder verfolgungssüchtige Leidenschaftlichkeit verachten soll, stellt sich soviel als gewiß heraus, daß ein Fest zu Ehren dieses Dogma's in der abendländischen Kirche gefeiert worden ist. Wenn man aber den Anfangspunkt desselben bald ins 8. Jahrhundert, bald auch in eine spätere Zeit versetzte, so läßt sich dieß vielleicht auf folgende Art ausgleichen. Dieß Fest wurde häufig mit Maria Geburt verwechselt, und daher ist es zu erklären, warum man den Ursprung desselben schon ins 8. Jahrhundert setzte. Um übrigens die Angaben zu erklären, daß dieses Fest bald ins 12te und die nächstfolgenden Jahrhunderte, und bald auch ins 17. und 18. Jahrhundert zu versetzen sei, muß man die theilweise und die allgemeine kirchliche Feier dieses Marienfestes unterscheiden. Jene fand nach unsrer Darstellung schon im 12. Jahrhundert, diese im 17ten und wiederholt bestätigt im 18. Jahrhundert Statt.

III) Feier dieses Festes in der heutigen christlichen Welt. — Es ist wohl bis diesen Augenblick das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä am 8. December ein allgemein übliches und gefeiertes Fest, obgleich das Conc. Trident. Sess. V. über das Dogma sich so ausdrückt, daß jeder Partei eine befriedigende Auslegung übrig blieb, weshalb auch noch jetzt in der römischen Kirche die Ansichten über dieses Dogma nicht übereinstimmen. — Warum die Griechen ihre *Σύλληψις* erst am 9. December begehen, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Auch sie sind eben so eifrige Mariaverehrer wie die Lateiner; allein das Dogma von der unbefleckten Empfängniß nehmen sie nicht an. Metrophanes Critopolus sagt in seiner Confessio c. 17. p. 135 seqq., man halte in der griechisch=orthodoxen Kirche zwar dafür, daß Maria, wie andere Menschen, in Sünden empfangen und geboren worden, aber nachdem sie Gott zu der hohen Würde einer *Θεοτόκος* bestimmt, habe sie die Kraft, nicht sündigen zu müssen, empfangen und sei daher frei von aller wirklichen Sünde. S. Heinecc. Abbild. der alten und neuen griech. Kirche p. 77 ff. — Walchs Einleitung in die Religionsstreitigk. außer der luther. Kirche Thl. 5. p. 496—98.

28.

Gedächtnißtag der Maria Magdalena am 22. Julius.

Literatur. Anquetin Dissertation sur S. Marie Magdelaine, pour prouver, que Marie Magdalène, Marie soeur de Marthe et la femme pecheresse sont trois femmes differentes. Rouen 1699. 8. — Hospinianus l. l. p. 118 b. seqq. — Winer bibl. Reallex. 2, 1. p. 70. 2. Aufl. — Illustrat. of Luke 7, 37. 38. in Class. Jour. Tom. IX. Nr. 18. p. 262 seqq., wo manches Geschichtliche über die Maria Magd. Erläuterung findet. — J. Bt. Sollerius de Maria Magd. apud Massiliam commentar. hist. crit. in den Act. Sanct. Antverp. Juli Tom. V. p. 187—225. — Baumgartens Erläuterungen der christl. Alterthümer p. 304. — Augusti's Denkwürdigkk. 3r Thl. p. 93.

Unter den biblischen Frauen des N. T., die den Namen Maria führen, wird auch eine gewisse Maria Magdalena erwähnt, Marc. 16, 9. Luc. 8, 2. Jesus hatte sie nach den angeführten Stellen von einer schweren Krankheit befreit, die man einer Einwirkung der Dämonen zuschrieb. Sie führt ihren Beinamen höchst wahrscheinlich von ihrem Geburtsorte Magdala, ein Ort von geringer Bedeutung am galiläischen Meere, wahrscheinlich das heutige Madschdel, 5 Stunden von Tiberias, 2 Stunden nördlich vom Ausflusse des Jordan, vergl. Winer Reallex. II, 2. p. 54. Sie war mit unter den Weibern, die Jesu Leichnam salben wollten, und sah ihn nach seiner Auferstehung.

Wie für sie später ein eigenes Fest angeordnet werden konnte, läßt sich nur aus dem Umstande erklären, daß man in der römischen Kirche diese Maria von Magdala für eine Person mit der sogenannten Sünderin erklärte, deren Luc. 7, 36—40. Erwähnung geschieht. Man hat viel über die Identität beider Frauen gestritten. S. Hospinian l. l. p. 119—21.; aber die Meinung der meisten Interpreten hat sich dafür erklärt, in den Stellen Luc. 8, 10. und Luc. 7, 36—50. zwei verschiedene Frauen anzunehmen. Allein nichts desto weniger ist die römische Kirche dabei stehen geblieben, in dieser Maria Magdalena die große Sünderin zu finden, die dem Herrn die Füße wusch. Daher ist es auch gekommen, daß die sogenannten Büßerinnen in dieser Kirche, d. h. Frauenzimmer, die von einem ausschweifenden Leben zu reinern Sitten zurückkehrten, die Maria für ihre Schutzfrau halten, und daß verordnet wurde, an dem Gedächtnißtage derselben am 22. Juli den evangelischen Text Luc. 7, 36—50. zu erklären. In dem Zweige der Kunstgeschichte, welche sich auf Malerei bezieht, geschieht der büßenden Magdalena oft Erwähnung.

Fragt man nun nach dem Alter dieses Gedächtnißtages, so ist Anselmus (vom Jahre 1054 — 1109 in epist. ad Arnulph.) der erste, bei welchem eine Erwähnung dieses Tages vorkommt. Uebrigens stimmen die meisten hierher gehörigen Schriftsteller darin überein, daß für die Einführung dieses Festes sich besonders thätig bewiesen haben Albero, Bischof von Lüttich, im Jahre 1125; Theodorich, Bischof von Münster, 1230; ferner die Städte Lübeck und Venedig im Jahre 1227. (Hospinian erzählt die Thatsachen, durch welche beide Städte veranlaßt wurden, diesen Tag religiös-feierlich zu begehen.) Auf der Synode zu Toulouse 1229 c. 26. wird der Magdalenentag schon unter den allgemein zu begehenden Feiertagen mit aufgeführt. Als ein Festum semiduplex kommt es vor in Durandi ration. divin. offic. l. VII. c. 1. und im Breviar. Roman. vom Jahre 1550. Pius V. erhob es zu einem Fest. duplex. Auch Clemens VIII. nahm noch einige Veränderungen damit vor. Vergl. Gavanti thesaur. sacr. rit. Ed. Merati Tom. II. p. 233 — 34. Bemerkenswerth ist der Umstand, daß auch die protestantische Kirche diesen Festtag feierte und hin und wieder noch feiert. Der Grund davon scheint in der fruchtbaren Perikope Luc. 7, 36 — 50. zu liegen, in welchem das protestantische Dogma vom Verdienste des Glaubens klar hervortritt.

Was nun die Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt betrifft, so scheint es nur dem Namen nach sowohl in der römischen wie in der griechischen Kirche noch aufgeführt zu werden; denn aus der Aeußerung Grundmayr's in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche p. 206: in einigen Kirchen ist es geboten, folgt, daß keine allgemeine Observanz deshalb Statt findet. In der griechischen Kirche feiert man an diesem Tage zugleich die Erhebung der Reliquien des Märtyrers Phocas. Doch ist es auch hier wohl ein Fest, das mehr von den Klostergeistlichen, als von den Laien gefeiert wird. In der protestantischen Kirche ist dieser Festtag jetzt ziemlich allgemein verschwunden, es sei denn, daß eigenthümliche örtliche Observanzen die Feier desselben beibehielten.

29.

Martin der Heilige,

Bischof von Tours, sein Gedächtnißtag am 11. Novbr.

I. Uebersicht der wichtigsten Lebensumstände dieses Heiligen. II. Sein Denktag in der römisch-katholischen Kirche und Ursprung der Volkssitten und Belustigungen, die sich an diesem Tage zu bilden anfingen und zum Theil noch erhalten haben.

Literatur. Vita s. Martini Turonens. in sein. Opp. und bei Surius zum 11. November p. 246 ff., ital. von J. P. Maffei in sein. Vite di 17 confessori di Christo. Rom. 1601. 4. p. 140—174; von einer deutschen Uebersetz. eines Katholiken, die mit sehr freimüthigen Anmerkk. begleitet ist, erschien blos Thl. 1. Saarlouis 1791. — Paulini, episc. Nolani, de vita s. Martini libri 6, carmine scripti. In sein. Opp. ed. Ch. Daum. Lips. 1686. 8. p. 1—317. — Venantii Honorii Clementiani Fortunati de vita s. Martini libri 4., carmine scripti in sein. Opp. ed. Cp. Brower. Mainz 1617. 4. p. 275—336. — Gregorii Turonensis de miraculis s. Martini libri 4. in sein. Werken, und in der Biblioth. max. Patr. Tom. II. p. 896—932. und bei Martène p. 618 seqq. — Albini Flacci Alchwini scriptum de vita s. Martini et sermo de transitu ejusdem in sein. Opp. Paris. 1617. Fol. p. 1397 seqq. — J. Mich. Göze (praes. Friedem. Bechmann) diss. de Martino, episcopo Turonensi. Jena 1697. 4. — Meiners Beitrr. zur Gesch. der Denkart der ersten Jahrhunderte p. 131—174. — Schoenemann Biblioth. hist. litter. Patrum latinor. Tom. I. p. 419—26. — Hist. lit. de la France Tom. I. P. 2. p. 415 seqq. — Schmidt Handb. der Kirchengesch. Th. 2. p. 37—39. Thl. 3. p. 314.

Den Festtag betreffend. Hospinian de origine festor. christianor. p. 145—46 (sehr brauchbar). — Eisenschmid's Gesch. der Sonn- und Festtage p. 158. — J. Ch. Frommann tractatus de ansere Martiniano, et quidem 1. de Martini festo, ejusque nomine, patria, educatione, professione, virtutibus, miraculis et morte, 2. de anseris nomine, causis, affectionibus et usu. Editio II. Lips. 1720. 4. — Sam. Schmidt Martinalia Scholastica. Quedlinb. 1688. 4.

I) Uebersicht der wichtigsten Lebensumstände dieses Heiligen. — Bekanntlich ist der Festtag in der römischen Kirche mit dem Namen Martin bezeichnet, nicht dem Papste Martin, sondern dem Bischofe gleiches Namens, zu Tours im 4. Jahrhundert gewidmet. Er war im Jahre 316 zu Stein am Anger in der Gespanschaft Eisenburg in Ungarn von heidnischen Aeltern geboren, die ihn früh zum Waffendienste bestimmten. Allein er, der im zehnten Jahre von der christlichen Religion Kenntniß erhielt, wollte schon im zwölften Einsiedler werden. Mit Gewalt aber zwang ihn sein Vater zum Kriegsdienst. Daran, daß er den Diener seines Bedienten spielte, den Nackten Kleidung, Armen Gaben schenkte und fastete, sah man bald, daß er sich ganz zum Mönchsleben hinneigte. Nach drei Dienstjahren, in welchen er Befehlshaber wurde, ließ er sich taufen, forderte dann vom Kaiser Julian bei dessen Feldzuge gegen die Gallier, den Abschied, bewirkte aber durch das Kreuzzeichen, daß sich die Feinde ohne Schwerdschlag ergaben. Nach erhaltenem Abschiede wurde er unter Hilarius Exorcist, lebte ganz als Anachoret, nährte sich von Wurzeln, legte erst in Mailand, dann auf der Insel Gallinara im ligustischen Meere an der oberitalischen Seeküste eine Mönchswohnung an. Damals schon hatte er Visionen und verrichtete Wunder. — Das Volk rief ihn im Jahre 375 zum Bischof von Tours aus. Als solcher setzte er seine Lebensweise nicht blos fort, sondern errichtete auch zwei Stunden von dieser Stadt eine Zelle, entzog sich allen Geschäften, und dieß hatte die natürliche Folge, daß er schwärmte und oft geistesabwesend war. Bald siedelten sich um diese Stelle über 80 Schüler an, die in völliger Gemeinschaft alles Besitzes, nach seinem Beispiele und seiner Regel, in Kameelhaar gekleidet, als Mönche in dem Kloster zu Marmontiers lebten. Er ließ sie nicht arbeiten, aber sich durch sie beschützen. Nachher errichtete er mehrere Klöster, breitete in der Gegend von Tours den christlichen Glauben aus und erbauete auf der Stelle der von ihm zerstörten heidnischen Tempel christliche Kirchen und viele Klöster. Dürfte man seinem Biographen Sulpitius Severus (einem einfältigen und leichtgläubigen Mönche) unbedingt glauben, so gab es nach den Aposteln keinen größern Heiligen und Wunderthäter, als Martin, der den Satan selbst in des Heilandes Gestalt erkannt, der selbst Todte erweckt und mit keiner weiblichen Person geredet habe. Man sieht in ihm einen Mann, der ganz vom Mönchthume eingenommen ist, gegen den heidnischen Götzendienst mit glühendem Eifer entbrannte, zum Abenteuerlichen sich hinneigte und gern mit Wundern spielte. Schmidt l. l. 2r Thl. p. 39 sagt von ihm: „Man hat den „heiligen Martin mit dem Junker von Mancha verglichen, und es ist „allerdings schwer, die Aehnlichkeit zu verkennen. Wären nur damals „die christlichen Länder nicht voll von Menschen gewesen, die sich bemüheten dasselbe zu seyn, was Martin war; — man würde alsdann „immer mit Lächeln auf ihn hinsehen dürfen." — Dagegen ist sowohl sein Verdienst um die Bekehrung der heidnischen Gallier, als auch seine musterhafte Toleranz, wonach er das blutige Verfahren gegen die Priscillianisten bei Hofe und bei den eben so intoleranten Bischöfen mißbilligte, so daß er sogar mit ihnen deshalb die Kirchengemeinschaft aufhob, nicht [illegible]ersehen. Der Kaiser vermochte nicht, ihn, wohl aber vermochte

Martin den Kaiser umzustimmen, so daß dieser die bereits ausgesandten Inquisitoren zurückrief. Auch war seine Wohlthätigkeit gegen Laien rühmlich. Wem widerfuhr auch eine größere Verehrung nach seinem im Jahre 400 erfolgten Tode, als ihm? Zweitausend Mönche begleiteten seinen Leichnam zum Grabe. König Klodwig ließ hundert Jahre nachher seine ganze Armee, als sie bei Tours vorbeizog, fasten, die Kirche daselbst beschenken und ihn um Verleihung des Sieges anrufen. Die fränkischen Könige führten seine Kappe überall mit sich. Das Erzstift Mainz und das Stift Würzburg wählten ihn zu ihrem Schutzheiligen. Daher sind im Mainzischen und Würzburgischen, welches ehemals unter Mainz stand, so viele Kirchen dem heiligen Martin geweiht. Unter andern stand auch in Halle auf dem Martinsberge (jetzt dem Gottesacker) eine dem heiligen Martin geweihete Kapelle.

II) Denktag des heiligen Martin in der römisch-katholischen Kirche und Ursprung der Volkssitten und Belustigungen, die an demselben gewöhnlich wurden und sich zum Theil noch erhalten haben. — Dieses Fest kam auf im 7. Jahrhundert und wurde zuerst unter den Franken gefeiert. Aber mit der weitern Verbreitung der fränkischen Monarchie in Deutschland wurde es im 9. Jahrhundert daselbst allgemein üblich, mußte aber im 13. Jahrhunderte hin und wieder wegen der dabei eingerissenen Mißbräuche in Absicht auf Unmäßigkeit und Schwelgerei abgeschafft werden. Auch die griechische Kirche feiert ein Martinsfest, das aber mit dem unsrigen gar keine Aehnlichkeit hat und zum Andenken des Martinus, Bischofs zu Rom, mit dem Beinamen der Bekenner am 14. April gefeiert wird. — Die dabei üblichen Volkssitten und Volksbelustigungen erklärt man aus dem Heidenthume und zwar so, daß sie frühere um die Zeit der Feier dieses Tages gewöhnliche heidnische Belustigungen entweder verdrängen oder veredeln sollten. Hospinian l. l. p. 146 drückt sich darüber so aus: Videntur Christiani morem hunc (sc. compotandi hoc festo) ab Ethnicis didicisse. Nam, ut Arnobius contra gentes l. VII. indicat, Vindemia Esculapii festum fuit, quod celebrarunt vindemiatores post vinum expressum. Hanc consuetudinem veteres abrogare cupientes in ejus locum S. Martini festum, in eoque compotationes istas, Ethnicorum simillimas, instituerunt. Apud Athenienses quoque undecima die Anthesterionis, qui Martio nostro ut plurimum respondet, Pithoegiam festum celebrarunt, in quo dolium primum relinebant et vina nova gustabant, unde et *Πιθοίγια*, quasi *πίθου ἀνοίγη* dicitur, ut Plutarch. refert l. 3. Sympos. et ad has compotationes non amicos solum, sed etiam servos, mercenarios, clientes et rusticam turbam vocabant. De hoc etiam cecinit Mantuanus l. II. Fastor.:

> Haec est laeta dies, ista populusque patresque
> Luce cados relinunt, et defecata per omnes
> Vina ferunt mensas. Ac libera verba loquuntur.
> Talis apud veteres olim sacrata Lyaeo
> Lex erat a priscis vocitata. Pithoegia Grajis
> Quod signata dies aperiret dolia festus.

Die Volkssitten und Ergötzlichkeiten an diesem Feste lassen sich theils aus der Beibehaltung der frühern heidnischen Gewohnheiten, theils aus

dem Rufe der Freigebigkeit, in welchem der heilige Martin stand, theils auch aus der Zeit des Jahres erklären, in welche dieser Festtag fiel. Wir führen als die vorzüglichsten an:

1) **Den Martinswein und die Martinsgans.** Man beschenkte sich gegenseitig mit Wein (was wohl mehr von entfernten Freunden und Bekannten galt) und bewirthete sich auch wechselsweise mit Wein und gebratenen Gänsen, weil diese um jene Zeit am fettesten und schmackhaftesten sind. In Beziehung auf das Erstere ist zu bemerken, daß sonst die Stadt Lübeck alle Jahre einen Ohm Wein nach Schwerin schicken mußte, den man Martinswein nannte. Ueber beides erklärt sich Hospinian l. l. p. 146 also: In profesto autem Martini mos est apud Christianos ansere et musto per singulas fere aedes fruendi. Unde et Martininus anser ille appellatur et mustum creditur mox sequenti die in vinum verti. De hoc ritu ita canit Thom. Neogeorgius l. IV. Papistici Regni:

> Altera Martinus dein Bacchanalia praebet.
> Quum colit anseribus populus, multoquè Lyaeo
> Tota nocte dieque. Aperit nam dolia quisque
> Omnia, degustatque haustu spumosa frequenti
> Musta, sacer quae post Martinus vina vocari
> Efficit. Ergo canunt illum, laudantque bibendo
> Fortiter ansatis pateris amplisque culullis
> Quin etiam ludi prosunt haec festa magistris,
> Circumeunt etenim sumpto grege quisque canoro,
> Non ita Martini laudes festumque canentes,
> Anserem ut assatum ridendo carmina jactant.
> Cujus nonnunquam partem nummosve vicissim
> Accipiunt, celebrantque hoc festum musice et ipsi.

Aus dieser poetischen Schilderung des Martinsfestes sieht man nicht nur, daß an demselben mag wacker geschmaust worden seyn muß, sondern daß auch Singumgänge, wie am Gregoriusfeste, gewöhnlich gewesen sind. Diese letztern haben sich noch lange in Deutschland erhalten, und dauern bis auf die neueste Zeit in Leipzig fort, wo am Martinstage Abends auf den Straßen von dem Thomanerchor der Choral: Wachet auf, ruft uns die Stimme etc., gesungen wird. Bei dieser Gelegenheit erzählt Hospinian eine Anekdote in Beziehung auf dieses Fest aus den Zeiten der Kreuzzüge ums Jahr 1179. Die Deutschen hielten Joppe mit einer starken Besatzung besetzt, und konnten weder durch Drohungen noch Versprechungen bewogen werden, die Stadt den Saracenen zu übergeben. Aber einst an dem sogenannten Martinsfeste, wo sie sich ganz den schwelgerischen Gewohnheiten dieses Tages hingaben, so daß auch die ausgestellten Wachen aus Trunkenheit in Schlaf gesunken waren, nahm dieß ein verrätherischer Syrer wahr und öffnete ein Thor. Die eindringenden Feinde mordeten alle Deutsche und machten die Stadt der Erde gleich. — Ein anderer Volksgebrauch an diesem Tage ist

2) **das sogenannte Martinsfeuer**, vorzüglich in den Rheingegenden. Man zündete nämlich auf Anhöhen dem Rhein entlang und auf den Feldern in einer langen Strecke Feuer an, und hatte den Aberglauben, daß die ganze dadurch erleuchtete Gegend in dem kommenden Jahre vor Wetterschaden bewahrt bleibe. Die Polizei soll

Noth gehabt haben, diesen Gebrauch nach und nach auszurotten, der oft die Veranlassung zu Brandunglück gewesen sei.

3) Auch findet man in manchen Gegenden noch den sogenannten **Martinsmann**, der als ein Seitenstück zum heiligen Christ betrachtet werden kann. Hier mag besonders die im günstigen Rufe stehende Freigebigkeit des heiligen Martin als Erklärungsgrund angeführt werden können. Besonders ist der Martinsmann ein Freund der Kinder, und der Verfasser erinnert sich aus seinen Jugendjahren desselben als eines freundlichen Vorläufers der nicht mehr fernen Christbescheerung.

4) Auch als **Zinstermin** ist der **Martinstag** in vielen Gegenden bekannt, zugleich auch als Tag, dessen Witterung die Beschaffenheit des nächsten Winters andeute (dies criticus). Die sogenannten Martinszins-Hühner und Gänse, die selbst noch bei manchen Pfarreien im protestantischen Deutschland üblich sind, mögen wohl in den Tagen des Mittelalters den Unterthanen auferlegt worden seyn, damit Geistliche und Adelige das Martinsfest desto stattlicher feiern konnten. Allein das übrige Zinsen läßt sich wohl aus der Zeit des Jahres genügend erklären, weil dann in den meisten Gegenden die Getreideernte und andere Früchte eingebracht sind, aus deren Erlös der Landmann seine Zinsen an Geld und Naturalien abtragen kann, daher auch in vielen deutschen Ländern der November ein starker Zinsmonat ist. Freilich hat Hospinian hier eine andere Erklärung versucht, welche wir der Beurtheilung unsrer Leser überlassen. Er erzählt: „Vor der „Schlacht mit den Visigothen habe Clodwig der Große dem heiligen „Martin sein Pferd gelobt, wenn er siegen würde, jedoch mit der „Bedingung, daß er anstatt des gelobten Pferdes 100 Goldstücke bezahlen dürfe. Nach gewonnener Schlacht habe er die Goldstücke „abzahlen lassen, sei jedoch benachrichtigt worden, das Pferd wolle nicht „fort und nur nach Abzahlung von abermals 100 Goldstücken habe es „sich in Gang gesetzt. Von dem heiligen Martin habe darum Clodwig „geurtheilt: Sanctum Martinum bonum esse in consilio, sed carum „in negotio, und weil sich der Heilige so erpicht und begehrlich bei „diesem Gelübde gezeigt habe, so sei es zur Sitte geworden, seinen „Denktag zugleich auch in einen strengen Zinstag zu verwandeln." In Beziehung darauf erzählt Hospinian eine Anekdote von den Landleuten, um ihre eben nicht freundliche Stimmung in Beziehung auf diesen Zinstag anzudeuten. Wir geben sie in lateinischer Sprache, weil so die Pointe schärfer hervorzutreten scheint: Audientes rustici, sagt er, hoc die cantare Responsorium d. B. Martino, quod est: Martinus Abrahae sinu laetus excipitur etc. — cum indignatione dixerunt et adhuc dicunt: Martinus ist aber hier; in suum damnum commutantes nomen justi Abrahae, in vernaculum. Aber hie, quod citius, quam vellent, approprinquet. — Als diem criticum besingt Mantuanus den Martinstag auf folgende Weise:

> Sol hodie si clarus obit, denuntiat acrem
> Atque molestam hyemem. Si nubilus, aera mitem
> Praedicat hybernum. Dant haec prognostica natis
> Pastores ovium, cum seria fantur ad ignem.

5) Das in einigen Gegenden Deutschlands bekannte Backwerk **Martinshorn** war Abbildung des Bischofshutes mit zwei Spitzen, nachher behielt man blos die Spitzen bei. Man beschenkte damit Kinder, Dienstboten u. s. w., und feierte in den jetzt schon längern Winterabenden heitere Stunden im geselligen Familienkreise. — In der Volkssprache der Franzosen lebt der heilige Martin noch immer fort. Die Anekdote, daß einst der Kaiser Maximinus bei einem Gastmahle, wo er den heiligen Martin zu seiner Rechten sitzen ließ, ihm den Becher zuerst habe reichen lassen, um ihn aus seiner Hand nach ihm zu empfangen, hat ihn zum Schutzpatron der Trinker gemacht und die Ausdrücke Martiner und le mal de Sanct Martin sind im Kreise lustiger Zecher wohl bekannt. Der 10. November, der als Geburtstag Martin Luthers in den Kalendern der Protestanten verzeichnet ist, wird oft auch besonders in Thüringen, Martinsfest genannt.

30.

Matthäus.

Gedächtnißtag desselben am 21. September.

I. Nachrichten von ihm nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Monatstag dieser Gedächtnißfeier.

Literatur. Cave antiquitt. apostolicae p. 553 seqq. — Andreas Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior, continens festa XII. Apostolor. p. 451. — Commemoratio Matthaei ex Simeone Metaphrasta in Surii Vitis Sanctor. Sept. p. 217 seq. — J. Mth. Florini exerc. hist. phil. de Matthaeo in sein. Exercitt. de orig. et propagat. linguae graecae. Frankf. 1707. 4. p. 23—34. — Stark Kirchengesch. des ersten christl. Jahrh. Thl. 2. p. 149 ff. — Winer bibl. Reallex. Thl. 2. Abth. 1. p. 73 f. 2. Aufl. — Sonst vergl. man über das Leben des Matth. die bekannten Einleit. in das N. T. und die besondern Schriften über das Evang. des Matth. von Sieffert, Klenert, Olshausen u. a. — Hospinian. de origine festor. etc. p. 137. — Joachim Hildebrandi de diebus festis libellus p. 106 seq. Schmidii histor. festor. et dominicar. p. 172. — Heortologia etc. auctore Gugeto etc. l. 2. c. 23. — Augusti's Denkwürdigk. 3 Thl. p. 237 ff.

1) Nachrichten von ihm nach dem N. T. und nach der Tradition. — Matthäus, einer der 12 Apostel und Verfasser des ersten canonischen Evangeliums, war ein geborner Galiläer und bis zu seiner Berufung zum Apostel ein Zolleinnehmer am See Tiberias. Mt. 9, 9 ff. Marc. 2, 13 ff. Luc. 5, 27 ff. Dieß ist im Grunde alles, was im N. T. von diesem Schüler Jesu erzählt wird. Ein Umstand hat jedoch die Interpreten in Beziehung auf den Matthäus sehr beschäftigt, nämlich ob er mit dem Marc. 2, 11. Luc. 5, 27. erwähnten Levi, dem Sohne eines gewissen Alphäus, eine Person sei. Diese jetzt ziemlich allgemein angenommene Meinung (Marsh Thl. 2. p. 6 ff. — Künöl comment. I. 282 seq. — Eichhorns Einleit. ins N. T. p. 416. — Bertholdts Einl. 3r Thl. p. 1256) gründet sich vorzüglich auf die unverkennbare Aehnlichkeit beider Relationen, die eben deshalb nicht ohne hinlänglichen Beweis auf verschiedene Personen bezogen werden können. Auch läßt sich dieß nicht durch die Bemer-

kung zurückweisen, daß im Apostelverzeichnisse bei Marcus und Lucas Matthäus unter diesem, nicht aber unter dem Namen Levi aufgeführt sei; denn es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Matthäus, als er zu Jesu übertrat, seinen hebräischen Namen in den griechischen verwandelte, wie ein Gleiches auch von Petrus geschah. Als Schüler Jesu und Apostel, sagt Eichhorn in der oben angeführten Stelle, nahm er den neuen Namen Matthäus an zur Förderung seiner Bestimmung, weil er unter dem vorigen den Juden verhaßt war. Die übrigen Gründe derer, welche Levi von Matthäus unterscheiden, sind von keiner Erheblichkeit, noch weit precärer aber die Beweise, wodurch einige darthun wollen, Levi sei eine Person mit dem Apostel Lebbäus oder Thaddäus. S. Hase in Biblioth. Brem. V. 475 seqq., vergl. Biel ebend. VI. 1038 ff. — Frisch dissertat. de Levi cum Matthaeo non confundendo. Lips. 1746. — Sieffert Urspr. des 1. canon. Evang. p. 54 ff. — Strauß Leben Jesu I, p. 541 ff. 1. Ausg. Ist aber auch die Identität der Namen Matthäus und Levi unbezweifelt, so erfährt man dadurch doch nicht mehr von den eigentlichen Lebensumständen des Matthäus. Auch hier hat die Tradition das Fehlende zu ersetzen gesucht, jedoch im mindern Grade, weil die Alten sich mehr mit dem Evangelium des Matthäus, besonders mit der Frage, in welcher Sprache es geschrieben und für welche Leser es bestimmt worden, als mit dessen Person beschäftigt haben. Die Tradition ist darum in Beziehung auf ihn weniger reichhaltig, als über andere Personen der evangelischen Geschichte. Doch fehlt es auch hier nicht an abweichenden Sagen. Eusebius KG. 3, 24. sagt, daß er, nachdem er zuerst den Hebräern, d. h. den palästinensischen Juden, gepredigt hatte, zu andern Völkern gereist sei. Isidor von Sevilla de vita et morte Sanctor. c. 67. nennt Macedonien, dagegen Rufin. KG. 10, 9. und Sokrates KG. 1, 19. Aethiopien, wohin er die Lehre Jesu ausgebreitet haben soll. Nach andern kirchlichen Sagen soll er auch als Herold des Christenthums Arabien, Syrien, Medien und Parthien bereist haben. Von allen diesen Nachrichten scheint blos die einigermaßen gewiß zu seyn, daß Matthäus das arabische Cuschäa als Evangelist bereist hat und vielleicht auch in das afrikanische (Aethiopien) hinübergekommen ist.

Die Meisten bleiben bei der Sage stehen, daß Matthäus hier in Aethiopien Märtyrer geworden sei. Er soll dem zum Christenthum bekehrten Könige Hirtäus die Einwilligung zur Ehe mit der gottgeweihten Jungfrau Eugenia verweigert haben, worauf der ergrimmte König den strengen Sittenlehrer (wie es Johannes der Täufer war) als er betend am Altare stand, mit dem Schwerde durchbohrt haben. Von diesem Martyrio hat Mantuan. (Fast. IX. 6.) folgende Verse:

— — — nam virginis ora
Quae fuerat sacrata Deo, juveniliter arsit
Hirtaeus, et rapidos animo conceperat ignes.
Sed voto Matthaeus erat contrarius, ore
Objurgans regem tetrico. Violentia amoris
Hirtaeus impulsus Mathaeum obtruncat, amata
Vi potitur: tantum potuit Venus atque Cupido.

Nach Niceph. H. E. l. II. c. 41. wurde der Apostel von den Menschenfressern zu Myrmena in Afrika, deren Fürst Fulvius genannt

wird, an Händen und Füßen an die Erde genagelt, mit Pech und Oel bestrichen und so verbrannt. Von den übrigen Legenden, daß Matthäus Messe gelesen, Tempel und Klöster consecrirt, u. dergl., vgl. Nouvell. Fleurs des Saints Tom. II. p. 844 seqq., sagt Pertsch in s. KG. des 1. Jahrhunderts, daß sie dem Forscher der Geschichte Bauchgrimmen verursachen.

Allein es giebt alte Zeugnisse, nach welchen Matthäus eines natürlichen Todes gestorben ist. Dahin gehört die Aussage des Heracleon bei Clemens Alexandr. Stromat. l. IV. Vergl. Combefisii Auctuar. noviss. Patr. gr. et lat. p. 497. Auch Nicephorus kennt diese Angabe. Selbst Dorotheus (Synops. p. 662) meldet nichts von einem Märtyrertode, sondern sagt blos: Obiit autem Hierapoli Parthiae, ubi et cum honore sepultus est.

II) Alter und Monatstag dieser Gedächtnißfeier. — Es liegt im Dunkeln, wann und von wem dieses Fest gestiftet worden ist. Im Allgemeinen läßt sich nur so viel sagen, daß die Aposteltage (s. d. Art. Apostelfeste) sehr alt in der christlichen Kirche sind, wiewohl man anfänglich nur das Andenken jedes Apostels in den Gemeinden feierte, um die er sich, nach alten Sagen, vorzüglich verdient gemacht hatte. In spätern Zeiten wurden diese Feste immer allgemeiner gefeiert, aber man wußte nicht mehr, wann die Feier in einzelnen Gemeinden aufgekommen sei. Obgleich über das Martyrium des Apostels und Evangelisten Matthäus, von welchem die Alten sagten: Ut primus Evangelistar. ita ordine Apostolor. antepenultimus (Andr. Wilkii Fest. XII. Ap. p. 451) nichts Zuverlässiges und Uebereinstimmendes bekannt ist, so wird dasselbe doch von der abendländischen Kirche auf den 21. September gesetzt. Dieß wird in Notkeri Martyrolog. ad d. 21. Septbr. XI. Cal. Octbr. so ausgedrückt: Natalis S. Mathaei, Apostoli et Evangelistae, cujus passionis historia circumquaque frequentatur. Und Mantuan. Fastor. IX. v. 6. singt:

> Lux ea Septembris vigesima prima, serendi
> Principium faciens, nam tunc Atlantides orto
> Sole cadunt, redeuntque grues, et semina sulcis
> Jacta legunt, spumatque lacu vindemia pleno.

Hierin liegt zugleich die Anzeige von einem Dies memorialis und Witterungs-Kriterium, wozu der Calenderglaube diesen Tag gemacht hat. Die griechischen Menologien dagegen haben den 16. November den Matthäustag.

31.

Matthias.

Gedächtnißfeier desselben am 24. Februar.

I. Lebensumstände dieses Apostels nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Monatstag der besondern Gedächtnißfeier des Matthias.

Literatur. Authperti sermo de Matthia, cum commentar. praevio et notis Gf. Henschenii in Act. Sanctor. Antverp. Febr. Tom. III. p. 431—441. — Anonymi supplem. historiae miraculor. Matthiae, ex mscrpto in Bh. Pezii Thesaur. anecdotor. Tom. II. P. 3. p. 1—26. — J. G. Bittelmaier disp. phil. de Matthia sorte ad apostolum electo. Wittenb. 1676. 4. — J. Flor. Hammerschmid Senator apostolicus, Matthias, in apostolatus electione, vita, morte, martyrio, encomiis etc. descriptus. Prag. 1700. 4. — El. di Amato Lettera delle sorti, per le quali Matthia fu eletto all' apostolato in Lettere erud. del medesimo. Genua 1714. 4. P. 1. p. 65 seqq. — Perionii vitae apostolor. p. 178 seqq. — Stark Gesch. des ersten christl. Jahrh. Thl. 2. p. 215 ff. — Winer bibl. Reallex. Thl. 2. Abthl. 1. p. 74 ff. 2. Aufl. — Ueber die Acta Matthiae, vergl. Acta Sanctor. Antverp. Februar. Tom. III. p. 431—441., Fabricii Cod. apocryph. N. T. I. 782 seqq. und Grabe Spicil. patrum sec. 2. Tom. I. p. 117 seq. — Hospin. l. l. p. 48. — Andr. Schmidii historia festor. et dominicar. p. 106. — Gugeti Heortologia sive de festis propriis et ecclesiar. Venetiis 1729. l. II. c. 23. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 240 ff.

1) Lebensumstände dieses Apostels nach dem N. T. und nach der Tradition. — Matthias מַתִּתְיָה = Θεόδωρος, einer der zwölf Apostel, der bald nach dem Himmelfahrtsfeste des Herrn an die Stelle des unglücklichen Judas Ischarioth, zum Apostelamte gewählt wurde. Act. 1, 25—26. So viel man aus dem Vortrage Petri sieht, war er schon bei Lebzeiten Jesu und vom Anfange an ein Gefährte des Herrn und ein Zeuge seines Lebens und seiner Wunder. Mehrere unter den frühern Kirchenschriftstellern behaupten darum auch, daß er unter der Zahl der 72 Lehrjünger gewesen sei. Epiph. haeres. 20. Euseb. hist. eccles. l. 2. c. 1. Von seinem Herkommen, von seinem Geburtsorte und von seinen ehemaligen

Beschäftigungen, ehe er sich zur Nachfolge Jesu entschloß, wissen wir nichts Zuverlässiges. Denn wenn einige beim Clemens Alexandr., Stromat. l. IV. p. 485, ihn für eine und dieselbe Person mit Zachäus halten, dessen in der evangelischen Geschichte gedacht wird, und ihn zum Obersten der Zöllner machen, so sind dieß bloße Vermuthungen, die wohl gar eine irrige Verwechselung dieses Apostels mit dem Matthäus zum Grunde haben und durchaus mit dem Berichte Petri nicht bestehen können, da Matthias vom Anfange des Lehramts Jesu ein Nachfolger desselben gewesen ist. — Ueber den Ort, wo Matthias das Evangelium Jesu gepredigt haben soll, so wie über den Tod desselben, lauten die Nachrichten der Tradition höchst verschieden. Nach den griechischen Martyrologien hat Matthias zuerst in Indien, sodann aber in Aethiopien das Christenthum gepredigt, daselbst ein Bisthum errichtet und sein Leben am Kreuze beschlossen. Damit stimmt auch Nicephor. h. e. l. II. c. 40. überein. Allein Cave antiquitt. Apostol. p. 743 vermuthet, daß Cappadocien mit Aethiopien verwechselt sei; denn nur in Cappadocien sei der bischöfliche Sitz am Ausflusse des Asparus (oder Phasis), oder der Hafen Hyssus zu suchen. Allein was Starke dagegen l. l. 2r Thl. p. 216 theils von der geringen Glaubwürdigkeit der Quelle erinnert, aus welcher Cave schöpfte, theils von der großen Unwissenheit in der Geographie bei vielen Schriftstellern jener Zeit, scheint nicht zu Gunsten von Cave's Behauptung zu sprechen. Dorotheus Synops. p. 665 läßt den Matthias in Unter-Aethiopien wirken, und bezeichnet die Gegend näher durch den Hafen Hyssus und den Fluß Phasis. Dort soll er rohen Völkern, Menschenfressern, das Evangelium gepredigt haben. — Eben so verschieden sind auch die Sagen von seinem Tode. Nach Hyppolitus und Isidor ist er, ohne daß seines Märtyrertodes erwähnt wird, zu Jerusalem gestorben und begraben worden. Nach andern wurde er daselbst von den Juden gesteinigt oder enthauptet. Ja man hat sogar beide Todesarten verbunden und behauptet, daß er zuerst sei gesteinigt und darauf enthauptet worden. Cave antiquit. Apost. p. 744. Tillemont mémoires eccles. Tom. I. P. 2. p. 1040 — 1080 seq. Mit dieser Nachricht wäre noch am ersten die griechische Sage zu vereinigen, daß Constantins Mutter Helena die Reliquien dieses Apostels mit nach Europa zurückgebracht habe, und daß sich daher das Daseyn derselben in Rom und Trier erklären lasse. Der schon genannte Dorotheus aber läßt unsern Apostel in Sebastopolis sterben, ohne der Art zu gedenken, wie er gestorben sei. Dort soll er auch in der Nähe des Sonnentempels sein Begräbniß erhalten haben. — Von der Schwierigkeit, welche durch ihn und den Apostel Paulus in der apostolischen Zwölfzahl verursacht wird, ist schon gehandelt worden in dem Artikel Apostelfeste. — Schon früh hatte man unter des Matthias Namen ein apokryphisches Evangelium. Euseb. h. e. l. 3, 25. Origenes in Luc. hom. 1. Auch erwähnt Clemens Alexandr. Strom. II. p. 380. VII. p. 748 die παραδόσεις des heiligen Matthias, welche vielleicht mit jenem einerlei Schrift waren. (Grabii Spicil. Patr. I. p. 118.) S. Fabric. Cod. Apocryph. N. T. 782. Kleuker über die Apokryphen des N. T. p. 78 f. und p. 411. Ganz verschieden und eine abgeschmackte Fiction sind die Acta Matthiae bei den hist. apostol. Abdiae. S. Kleuker a. a. O. p. 403.

II) Alter und Monatstag der besondern Gedächtnißfeier des Matthias. — Die meisten Schriftsteller über die christlichen Feste schweigen auch über das Alter dieses Denktages. Nur Gugetus in seiner oben angeführten Heortologia erklärt sich im Allgemeinen dahin: Post annum Christi millesimum extat in monumentis ecclesiae Graecae Manuelis Comneni sanctio, qua constituitur, celebrandos esse dies festos S. Joannis Theol. etc. (Hier folgen die Namen der meisten Apostel und Evangelisten.) Weiter unten in eben dem §. heißt es: Praeterea jubetur in regia constitutione τὴν μνήμην duodecim Apostolor. tricesimo Junio, S. Mathiae Apost. nono Aug. etc. Genau genommen bezieht sich auch diese Nachricht mehr auf die griechische Kirche. Im Abendlande scheint dieser Tag mehr an einzelnen Orten gefeiert worden zu seyn; denn in vielen alten Calendarien fehlt er ganz. Mehrere Schriftsteller, die von den Festen handeln, übergehen den Matthiastag gänzlich mit Stillschweigen, wie Hildebrand, Wilken u. a. In der römischen Kirche ist der 24. Februar zum Andenken des Matthias festgesetzt, tritt aber ein Schaltjahr ein, so rückt diese Feier auf den 25. Februar fort. Nach den griechischen Monologien fällt dieser Tag auf den 9. August, weil die Griechen und Lateiner über den Todestag des Matthias verschiedener Meinung sind. Was die Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt betrifft, so vergleiche man darüber den Art. Apostelfeste zu Ende.

32.

Messe,

oder Liturgie und Ritus, welche die römisch-katholische Kirche für die ihr eigenthümliche Ansicht vom Abendmahle eingeführt hat.

I. Einleitende Bemerkung. II. Name und Begriff der Messe. III. Eintheilung des Meßbuchs und verschiedene Arten der Messen. IV. Beschreibung des römisch-katholischen Meßritus nach seinen Haupttheilen und nach seinen einzelnen Bestandtheilen, nebst einem Meßformulare zur Erläuterung des Gesagten. V. Aeltere und neuere Versuche, die römische Meßliturgie allegorisch-mystisch zu deuten. VI. Abweichungen der Messe in der griechisch-katholischen Kirche von der Messe im römisch-katholischen Kultus. VII. Tadelnde Stimmen, die sich mit der Reformation gegen die Messe erhoben und sich in der neuern und neuesten Zeit selbst in der römisch-katholischen Kirche wiederholt haben.

Literatur. Bennonis, Augiensis Abbatis seculo 11 liber de quibusdam rebus ad Missam spectantibus in der Bibl. max. Patrum. Lugd. Tom. XVIII. p. 56 seqq. — Ge. Cassandri Liturgica, de ritu et ordine dominicae celebrandae, quam celebrationem Graeci Liturgiam, Latini Missam appellarunt, ex variis monumentis et probatis scriptoribus collecta. Cöln 1558. 8. — Nic. Plovii tractatus de sacrificio Missae in Tractatus Tractatuum Tom. XIV. Vened. 1584. Fol. p. 91 seqq. — Josephi Vicecomitis de antiquis Missae ritibus libri 5, queis illis nomina, origo, signum calumniae, ac potissimum genera veterum Patrum testimoniis asseruntur. In sein. Observatt. ecclesiast. de veter. Confirmat. caeremoniis. Mail. 1618. 4. p. 81—306. — Desselben Observationum ecclesiasticar. Volumen IV., in quo de Missae apparatu agitur, explicantur singulae vestes et vasa, quibus prisci sacerdotes christiani in sacris utebantur, et quidquid aliud ad Missae supellectilem in religionis nostrae

incunabulis pertinuit. Mailand 1626. 4. — Josephi Mariae Cari disquisitio antiquiorum rituum, cantuum Missae, vor sein. Antiq. Libr. Missar. Rom. Eccles. Rom. 1691. 4. — Laz. Andr. Becquillot traité histor. de la liturgie sacrée ou de la Messe. Paris. 1701. 8. — Historie der päpstl. Messe. In den unschuld. Nachricht. 1702. p. 209 ff. — J. Fr. Buddei diss. hist. theol., qua evincitur Clementem Romanum atque Irenaeum non favere Missae pontificiae. Jena 1705. 4., auch in sein. Miscell. sacr. P. 1. Jena 1717. 4. p. 1—63. — Pt. Zornii Ἄσκημα histor. de Missa ex nummis falso probata et illustrata. Rostock 1706. 4. — J. And. Kiliani tractatio hist.-theol. de sacrificio Missatico, quod in ecclesia romana celebratur. Brem. 1735. 8. — Dissertation sur la Messe in den Cérém. relig. de tous les peuples du monde. Tom. VII. P. 2. Amst. 1743. Fol. p. 56—75. — J. Cp. Koecher Historia critica canonis Missae pontificiae. Jena 1751. 4. — Les cérémonies de la Messe représentées en figures par Seb. le Clerc o. O. u. J. 8. — Ab. H. Gräfer die röm.-kathol. Liturgie, nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung, oder geschichtl. Darstellung aller in der röm. Messe vorkommenden Gebete, Gesänge und Gebräuche. Halle 1829. 2 Thl. 8. — Fr. X. Schmid Meßopfer, Meßapplication und Meßstipendien. Eine liturgische Abhandl. Passau, 1833. 8. — J. W. Janus de sacrificio missae pontificio liturgiis orientalibus ignoto. Witteb. 1725. 4. — Flügge Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. 2. p. 106 ff. — Grundmayr Lexikon der röm.-kathol. Kirchengebräuche a. verschied. Stellen, besonders u. d. A. Messe. — Andere allgemeinere Werke haben wir in der Abhandlung selbst anzuführen Gelegenheit. — Dogmatische und polemische Schriften über die Messe konnten wir hier nicht verzeichnen. Sie sind zu finden in Walch's Bibliotheca theol. Tom. II. p. 236 ff., und in Winer's theol. Literat. 3. Ausg. 1. Abth. p. 455 f. — Die wichtigsten typologischen und mystischen Deutungen der Meßgebräuche, so wie Schriften über Einzelnheiten, sind unten am gehörigen Orte aufgeführt.

1) **Einleitende Bemerkung.** — Obgleich die Messe in dem Sinne, wie sie die römisch-katholische Kirche feiert, erst einer spätern Zeit angehört und nicht in die Jahrhunderte des christlichen Alterthums fällt, wir mögen nun dieß Wort im weitern oder engern Sinne nehmen; so ist es doch schon so oft nöthig gewesen, in Beziehung darauf zu sprechen, daß wir wenigstens das Liturgische und Rituale davon berühren müssen. Doch können wir uns im Allgemeinen kürzer fassen, da wir bereits mehreres hierher Gehörige in andern Artikeln besprochen haben. Dahin gehört das Nachweisen der Ursachen, wie das von Jesu eingesetzte einfache mnemonische Mahl in die katholische Verwandlungslehre (Transsubstantiatio) übergehen konnte, wie dadurch mit den Abendmahlselementen eine große Veränderung vorging und die sogenannte communio sub una sich bildete. Auch von der liturgischen Kleidung des Messe haltenden Geistlichen, er sei Bischof oder Presbyter, ist gehandelt worden. (Vergl. dieses Handb. Thl. 1. p. 2. ff. p. 53 ff. Thl. 3. in dem Artikel Klerus liturgische Kleidung p. 42 ff. Desgleichen ist Manches, was sich im Kultus der griechisch- und römisch-katholischen Kirche auf die Messe bezieht, in den Artikeln

Abendmahlsgefäße, Altar, Liturgie u. s. w. erinnert worden. Wir fassen darum unsern Gegenstand in der Zeit auf, wo sich das Dogma der katholischen Kirche von der Transsubstantiation völlig ausgebildet hatte (seit 1215 auf der Lateransynode) und wo sich das tridentinische Concil über eben dieses Dogma, so wie über die Messe klar ausgesprochen und eine gewisse, gleichsam erstarrte, Form derselben dadurch begründet hat.

Was das Dogmatische betrifft, so bemerken wir hier nur, daß die römische Kirche **nicht nur das Abendmahl als Sakrament, sondern zugleich als ein wahres Opfer** (hauptsächlich sacrificium propitiatorium oder eig. impetratorium) **betrachtet. Sie glaubt nämlich, daß derselbe Christus, der sich einst Gott blutig am Kreuze für die Menschheit opferte, im Abendmahle unblutig durch die Hand des Priesters immerfort geopfert werde, für Lebendige und Todte, Anwesende und Abwesende zur Sühnung der Sünde.** Aus dieser Grundansicht kann man sich manches Eigenthümliche im Meßritual erklären, besonders aber sich belehren, wie man der Messe die Wirkungen zuschreiben konnte, die man ihr gewöhnlich zuschreibt, nämlich; daß sie Gott im eigenthümlichen Sinne versöhne, oder ihn bewege, den Menschen zu vergeben. Ja man blieb nicht blos bei den Wirkungen der Messe in Absicht auf das Verhältniß des sündigen Menschen zu Gott sowohl im Erdenleben, als auch im Fegefeuer stehen, sondern man legte der Messe auch bald wunderthätige Wirkungen und Zauberkräfte bei, z. B. aus einem Hause die Teufel zu vertreiben, das Einschlagen des Blitzes zu verhüten, Nässe oder Dürre zu beseitigen, gute Witterung zu geben, Krankheiten zu heilen und dergleichen. Was wir hier gesagt haben, bestätigt größtentheils schon das Conc. Trident. in mehrern Stellen, von welchen wir nur folgende ausheben: Conc. Trid. Sess. 22. c. 2. Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reveventia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite juxta apostolorum traditionem offertur. Vergl. Winer comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschied. christl. Kirchenpart. p. 147 ff. 2. Aufl. 1837. Bei dieser Vorbemerkung läßt es sich leicht erklären, wie die Messe im Kultus der römischen Kirche eine so hohe Bedeutung erlangen konnte, und wie der Aberglaube in der verschiedensten Gestalt mit ihr in Verbindung trat.

II) Name und Begriff der Messe. — Hatte sich einmal die Messe als Haupttheil des katholischen Gottesdienstes herausgestellt, so ist es nicht zu verwundern, daß man auch in ihrem einfachen Namen einen tiefen, verborgenen Sinn suchen zu müssen glaubte. Dieß Streben zeigte sich zunächst recht deutlich bei den etymologischen Untersuchungen über dieses Wort. Die Ableitungen aus dem Hebräischen, die als ganz verfehlt zu betrachten sind (vergl. Gräser I. I. p. 1—3), wollen wir übergehen. — Aus dem Griechischen leitet es der gelehrte Benedictiner Gilb. Genebrandus de liturg. apostolic. c. 3. her, nach welchem Missa aus dem Griechischen μύησις, Einweihung — Vorbereitung zu einem geheimnißvollen Unterricht — entstanden seyn soll; indem die Lateiner das von den Griechen myisis ausgesprochene Wort leicht zusammenziehen und mit einer lateinischen Endung hätten versehen können. Doch abgesehen davon, daß die Griechen höchst wahrscheinlich myesis gesprochen, bleibt es immer unbegreiflich, wie die Griechen dieses Wort für den Begriff Messe in ihrer Sprache sollten besessen haben, ohne sich desselben in diesem Sinne ein einziges Mal zu bedienen.

Am sonderbarsten ist aber die Meinung eines französischen Gelehrten, des Bischofs von Orleans, Gabriel Albaspinaeus (D'Aubespine) police de l'ancienne église sur l'administration de l'eucharistie liv. II. chap. III. p. 236 in s. opp. var. hinter der Ausgabe des Optatus, Paris 1679, nach welchem das Wort Messe aus dem Norden abstammt (le mot du mes est un mot du nord), da bei den Völkern des Nordens damit ein Fest, eine Versammlung bezeichnet werde. Um dem Meßopfer beizuwohnen oder um das Meßopfer zu begehen, sei zuvor eine Versammlung des Volks nöthig, daher der Name Messe dem bei solcher Versammlung dargebrachten Opfer selbst beigelegt worden sei. — Wie aber aus dem erst zum Christenthume bekehrten Norden, als der Name Messe (missa) schon Jahrhunderte lang in der römischen Kirche im Gebrauche war, dieses Wort nicht in die Kirchensprache habe kommen können, liegt eben so sehr am Tage, als es gewiß ist, daß der Ausdruck Messe in anderer, als kirchlicher Bedeutung, z. B. Versammlung — Markt — nur dieser erst seinen Ursprung zu danken hat.

Wir gehen nun zu der einzig möglichen Ableitung des Wortes Messe aus dem Lateinischen über. Missa ist aber ein Wort der spätern Latinität und gleicher Bedeutung mit Missio (das Schicken — die Entlassung) — eben so wie remissa — accessa — confessa bei spätern Lateinern für remissio, accessio, confessio gebraucht wird, cf. Tertull. adv. Marcion. IV, 18. remissa peccatorum. — Einige bezogen diese Missio auf die unter den ersten Christen gebräuchlichen Liebesmahle, weil dazu Gaben vom Volke g e s c h i c k t und gesammelt zum gemeinschaftlichen Mahle verbraucht wurden. Cfr. Apolog. A. C. art. 3. de missa 270 seqq. — Andere wollen missa durch transmissa, d. i. transmissio, Uebersendung — Uebertragung, erklären, gleich als ob durch den Priester die Bitten und Opfer des Volkes der Gottheit **übersendet würden**: und meinen durch die Worte des Priesters ite, missa est, werde den Umstehenden angekündigt, aus einander zu gehen — da das Opfer **abgesandt sei**, also ite, missa est hostia;

oder weil dieses Opfer (hostia), d. i. Christus, zuerst vom Vater zur Erlösung der Menschen gesandt — nun aus derselben Ursache ihm zurückgesandt werde, oder weil die Gläubigen selbst durch das Meßopfer Gott gleichsam zugesandt — auf Gott verwiesen werden. — Andere haben das Ite, missa est, sc. peccator. übersetzt: geht hin, ihr habt Vergebung eurer Sünden, da missa so viel als remissio sei. Cfr. Apolog. A. C. deutsche Bearbeitung von Justus Jonas 272b. Doch sind dieß alles eitle Versuche, dem Namen dieser gottesdienstlichen Handlung einen mystischen Sinn unterzuschieben, welches selbst von den gelehrten katholischen Theologen, Bellarmin, Bona u. a. als unstatthaft anerkannt wird. Diese verstehen es vielmehr, ohne den Vorwurf einer vernachlässigten Achtung gegen das heilige Mysterium zu fürchten, ganz einfach von der Entlassung des Volks nach Beendigung des Gottesdienstes, so daß also die Anrede an das Volk ite, missa est — bedeute: gehet, es ist euch Entlassung — oder besser: ihr habt eure Entlassung.

Dergleichen Entlassungen der Versammlung gab es im christlichen Alterthume zweierlei; die Entlassung der Katechumenen, Ungläubigen und Büßenden (missa Catechumenorum) — und die Entlassung der Gläubigen, der eigentlichen Activchristen (missa Fidelium). Die erstere begriff denjenigen Theil des Gottesdienstes, welcher den gemeinschaftlichen Gebeten der Fidelium voranging, die nun allein das Abendmahl feierten. In der Missa Catechumenorum kam vor das Absingen der Psalmen und Hymnen, die Lesung der heiligen Schrift, Predigt, die eigentlichen Gebete für Katechumenen und Büßende. So weit durften die Bischöfe nach den Beschlüssen des vierten carthaginensischen Concils keinem, weder Heiden, Juden und Ketzern, dem Gottesdienste beizuwohnen verbieten, und Chrysostomus wendet sich darum oft in seinen Predigten an Ketzer und Heiden als an Anwesende. Nach der Predigt mußten die Heiden sich entfernen. Waren aber die letzten Gebete über die Katechumenen gesprochen, so rief auch ihnen ein Diaconus zu, die Versammlung zu verlassen. (*Οἱ ἀκοινώνητοι περιπατήσατε· μή τις τῶν κατηχουμένων. μή τις τῶν ἀκροωμένων· μή τις τῶν ἑτεροδόξων·* cfr. Constitut. apost. VIII. 12.) — Jetzt begann nun die zweite Abtheilung des Gottesdienstes mit der Feier des heiligen Abendmahles, welcher nur allein die Gläubigen beiwohnen durften (missa fidelium). Sie enthielt alle diejenigen Gebete, welche vor dem Altar gesprochen wurden, die Gebete der Gläubigen genannt, und zwar Gebete um das Wohl der Kirche und allgemeinen Frieden, welche der Feier des heiligen Abendmahls vorausgingen; darauf die Weihungs- oder Consecrationsgebete und Fürbitten für alle Stände in der Kirche (Kirchengebete mit den eigentlichen Abendmahlsformeln, Doxologien, Lobgesängen und Danksagungen nach der Austheilung des heiligen Abendmahles). Nach Beendigung der Feier wurde das Volk entlassen, mit den Worten: *ἀπολύεσθε* oder in der lateinischen Kirche: ite, missa est! Von dieser Formel bekam nach dem vierten Jahrhundert die ganze Handlung des heiligen Abendmahls den Namen Missa. Für diese Ableitung haben sich die meisten christlich-kirchlichen Archäologen sowohl bei den Katholiken als Protestanten erklärt.

Wie nun aber die Meinungen in Absicht auf die Etymologie des

Wortes sehr verschieden sind, so hatte auch selbst das Wort nach dem Sprachgebrauche verschiedener Zeiten verschiedene Bedeutungen. Es kommt häufig vor

a) **für Gottesdienst**, officium divinum. Cassianus († zwischen 435—48) de institutis monachor. l. II. c. 13. spricht in diesem Sinne von einer Missa nocturna, d. h. von denjenigen Gebeten und Gesängen, zu welchen des Nachts die Mönche verpflichtet waren. Missae vespertinae et matutinae bei Bingh. l. l. Vol. V. p. 9 seqq. sind ungefähr dasselbe, was das jetzige officium vespertin. und matutinum in den Chor- und Breviergebeten ist. Hier ist an Abendmahlsfeier nicht zu denken, da es zu dieser Zeit nie des Nachts gefeiert worden ist. Das Wort missa kommt auch in dem Sinne vor, daß es so viel bedeutet

b) **als lectio.** Der Bischof zu Arles, Cäsarius (J. 502), sagt in seiner Regel für Ordensleute c. 21. omni dominica sex missas facite. Dieser Sprachgebrauch wiederholt sich in mehrern ältern Ordensregeln des Aurelianus, Tetradius, Isidorus u. a. Eben so bedeutet auch missa zuweilen ein im öffentlichen Gottesdienste verrichtetes Gebet, z. B. in der Regel des Benedictus c. 17. et fiant missae, et missae sint, d. h. es sollen die am Ende des Gottesdienstes zu sprechenden Gebete gesprochen und dann die Versammlung entlassen werden. Erst im Mittelalter kommt

c) **missa in der Bedeutung einer festlichen Zeit, Feier** eines Festes vor. So eine Missa Joh. Bapt. — Missa S. Martini, — Missa S. Gervani u. a. Im Anhange der script. hist. Franc. Tom. II. von du Chesne findet sich der Brief eines gewissen Catuphus an Karl den Großen, worin er den König ermahnt, in seinem Reiche doch in Einstimmung mit der fränkischen Synode die Messe, d. h. das Fest des heiligen Michael und des Leidens Petri, feiern zu lassen, cfr. Bona l. l. Da zu dem Gottesdienste an solchen festlichen Tagen sich immer eine große Menge Volks einfand, so scheint auch aus diesem Grunde die Sitte aufgekommen zu seyn, mit solchen Festtagen zugleich feststehende Märkte zu verbinden, da die Kaufleute keine gelegenere Zeit zum Absatz ihrer Waaren fanden, als die großen Zusammenkünfte zur Feier eines Festes. Diese an solchen Festen (Messen) gehaltenen Märkte erhielten dann in der Folge selbst den Namen Messen, früher Missen, wie auch Bona l. l. und du Fresne l. l. die Frankfurter, Straßburger Missa anführen.

Nach und nach hat sich nach der oben angegebenen Glaubenstheorie von der Abendmahlslehre in der römisch-katholischen Kirche der Begriff Messe so gebildet, daß darunter verstanden wird **die feierliche, durch viele Ceremonien ausgeschmückte Handlung, wodurch der Priester das unblutige Opfer am Altar vollbringt.** In solchem Sinne nehmen wir fortan immer das Wort Messe in diesem Art.

III) Geschichtliche Bemerkungen über das römische Meßbuch, Eintheilung desselben und verschiedene Arten der Messen. — Wir haben im Artikel Liturgien gezeigt, wie eifrig die Päpste bestrebt waren, die römische Liturgie allenthalben im Abendlande einzuführen, dennoch konnten sie eine

Gleichförmigkeit nicht erzwingen, sondern mußten es vielmehr zulassen, daß die einzelnen Diöcesen und Orden sich nun nach dem Muster der römischen ihre Liturgie in eigenen Partikular-Meßbüchern festsetzten. Dieß soll schon unter Ludwig dem Frommen († 840) geschehen seyn. Man that Manches nach den vermeinten Bedürfnissen der einzelnen Kirchen hinzu, ließ Anderes auch nach den Umständen wieder weg; entfernte sich aber so sehr vom römischen Ritus und veränderte so viel und oft so ungeschickt, daß zur Zeit des tridentinischen Concils in den Meßbüchern verschiedener Länder, Diöcesen und geistlicher Orden Messen gefunden wurden, von denen Cardinal Bona (l. l. Lib. I. c. 7 seqq.) selbst eingesteht, daß man sie nicht ohne Lachen, oder vielmehr ohne den höchsten Unwillen lesen könne. In Folge dieser liturgischen Verwirrung wurde gleich vom Anfange mehrern Vätern des Concils aufgetragen, nebst einem gereinigten Katechismus, Ritual und Brevier für ein neues Meßbuch zu sorgen. Mit Vorlesung alles dessen, was die Väter zu diesem Behufe zusammengetragen hatten, gingen mehrere Congregationen seit dem 22. November 1563 hin, ohne daß es bei dem starken Widerspruch, welche ihre Vorschläge von mehrern Seiten erlitten, hätte zu einem Beschlusse kommen können. Da die päpstlichen Legaten einsahen, daß die allgemein so sehnlich gewünschte Beendigung des Concils durch diesen Gegenstand nur noch weiter würde verschoben werden, so trugen sie bei der Versammlung darauf an, alles dieses dem Papste zur Vollendung zu überlassen. Der Antrag wurde auch in der letzten Sitzung des Concils den 3. und 4. December 1563, den 25sten seit Versammlung desselben, der 9ten unter Pius IV. genehmigt, eine der wichtigsten Angelegenheiten der Kirche der gemeinsamen Berathung entzogen und von Neuem der päpstlichen Willkühr Preis gegeben (cfr. Sarpi Bd. 6. p. 370 und 424 seqq.). — Diesem Beschlusse des Concils zu Trident gemäß übertrug nach dem Tode Pius IV. († 1566) sein Nachfolger Pius V. dieses Geschäft mehrern gelehrten Theologen zu Rom. Sie arbeiteten besonders nach dem im Vatican und andern Bibliotheken befindlichen alten handschriftlichen Meßbüchern, den frühern Revisionen des alten gregorianischen Sakramentariums und des Ordo Rom., und im Jahre 1570 erschien das **neue römische Meßbuch** zu Rom im Drucke, dessen Annahme in einem päpstlichen Breve allen „erzbischöflichen, bischöflichen, Collegiat-, Pfarr- und Ordenskirchen zur Pflicht gemacht wurde, selbst diejenigen, welche eximirt oder mit andern Privilegien vom päpstlichen Stuhle versehen wären, nicht ausgenommen. Vom Tage der Publikation desselben an, den 14. Juli 1570, sollten die Priester in Rom binnen einem Monat, diesseits der Alpen binnen drei Monaten und jenseits derselben binnen sechs Monaten nach diesem neuen Meßbuche die Messe halten, da von jetzt an alle andere Meßbücher für aufgehoben erklärt wären. Nur allein den Diöcesen und Ordenskirchen, welche nachweisen konnten, ihr eigenes Meßbuch seit ihrer Stiftung oder wenigstens seit 200 Jahren unverändert und ununterbrochen gebraucht zu haben, wurde es frei gestellt, dasselbe fernerhin zu behalten oder das neue römische einzuführen. Daher kommt es, daß neben dem allgemeinen römischen Meßbuche noch andere Partikularmeßbücher in verschiedenen Diöcesen bestehen, z. B. in Deutschland das mainzische, cölnische, münstersche u. a.

Vor der Reformation hatte man ein eigenes Meßbuch für die wittenberger Kirche, ein Meßbuch für das Bisthum Meißen, eines dergleichen für Naumburg und Merseburg u. a.; das Naumburger wurde noch 1514 neu gedruckt. — Die jetzt geduldeten Partikularmeßbücher haben ganz die Einrichtung, wie das römische und unterscheiden sich nur durch unbedeutende Umstellungen oder Abkürzungen. Alle später entstandenen katholischen Kirchen, deren Meßbücher vom römischen verschieden waren, ohne von dem geforderten Alter zu seyn, mußten unbedingt das römische annehmen, wie das auch alle in der Zukunft noch sich etwa in der neuen oder alten Welt bildenden werden thun müssen. — Als Clemens VIII. den päpstlichen Stuhl bestieg, hatten sich in die an unzähligen Orten veranstalteten Ausgaben des römischen Meßbuchs wiederum so viele Irrthümer eingeschlichen, daß er eine neue Revision desselben durch mehre gelehrte Cardinäle anstellen ließ. Man hatte namentlich die in den verschiedenen Messen als Introitus, Gradual und Offertorium vorkommenden Stellen der heiligen Schrift nach dem von der Kirche approbirten Text der Vulgata abdrucken lassen, da dieselben ursprünglich nach der alten lateinischen Uebersetzung, welche schon vor der Zeit des Hieronymus († 420) in kirchlichem Ansehen stand, in das Meßbuch aufgenommen worden waren. Der alte Text wurde daher nach der ersten Ausgabe, die Pius V. hatte besorgen lassen, wieder hergestellt, die anderweitigen Irrthümer ausgeschieden, und die Rubriken (die für den Priester bestimmte ausführliche Anweisung, die Messe zu halten) noch deutlicher und vollständiger nach den besten Quellen bearbeitet; alle Ausgaben des Meßbuchs hingegen, worin jene unberufenen Aenderungen sich fanden, auf das Strengste verboten und den 7. Juni 1604 ein erneuertes und gereinigtes römisches Meßbuch ausgegeben. — Eine nochmalige Revision wurde von Urban VIII. angeordnet, welche besonders die in den Rubriken eingeschlichenen Mißbräuche und Neuerungen betraf, in Folge deren im Jahre 1634 das römische Meßbuch seine letzte Gestaltung erhalten hat, wonach die spätern römischen und andern Ausgaben abgedruckt wurden.

Diesem römischen Meßbuche nun (**Missale romanum ex decreto sacrosancti conc. Trident. restitutum S. Pii V. pont. max. jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum, in quo missae novissimae Sanctorum accurate sunt depositae**) als der Sammlung aller in der katholischen Kirche jetzt gebräuchlichen Messen für das ganze Jahr, für alle Festtage mit ihrer Vor- und Nachfeier, Sonntage, Heiligenfeste, besondere Gelegenheiten und Todtenfeier, sind zuförderst die Breven der Päpste Pius V., Clemens VIII., Urban VIII., welche die Wiederherstellung des neuen Meßbuchs bezwecken, darauf eine Abhandlung vom Jahr und dessen Theilen vorgedruckt, mittelst welcher die goldene Zahl, die Epakten, Neumonde, Sonntagsbuchstaben, bewegliche Feste und dergleichen näher bestimmt werden können, ein stehender Kirchencalender, mit Angabe aller Heiligentage und andern Feste zur Anweisung für Priester die jedesmaligen Messen immer vorschriftmäßig zu constituiren.

Vor den Rubriken gehen zwei Abbildungen vorher, deren Beachtung dem celebrirenden Priester nöthig ist. 1) Die Abbildung eines vollständigen Altars mit Crucifix, Leuchtern, Reliquienkästchen, worauf

mit Zahlen die Reihefolge der Beräucherung des Altars bei feierlichen Hochämtern angegeben ist. 2) Die Abbildung der Kreuzberäucherungen derselben, wobei der Priester das Rauchfaß unter den vorgeschriebenen Formeln nach Art eines liegenden Kreuzes und Cirkels über dem Opfer an Brot und Wein zu schwingen hat. Diese Abbildungen sind aus dem Thesaurus der heiligen Kirchengebräuche, welchen die Congregation für Kirchengebräuche approbirt hat, entnommen und den später erschienenen Meßbüchern beigegeben.

Die Rubriken verbreiten sich über die verschiedenen Arten der Feste, über Vigilien, Octaven, Votivmessen, Todtenmessen im Allgemeinen, über die Weglassung oder Beibehaltung der einzelnen Theile der Liturgie bei den verschiedenen Arten der Messen, über die Zeit der Meßfeier, über die Art der Feier solenner oder Privatmessen, über die Meßgewänder, deren Farbe und Gebrauch, über Anordnung des Altars, über die während der ganzen Meßhandlung vom Priester und der übrigen assistirenden Geistlichkeit zu beobachtenden Ceremonien, und endlich über einige Versehen bei der Meßfeier, welche Bemerkungen dem Priester in dergleichen Fällen Aufschluß über sein Verhalten geben sollen.

Den Rubriken sind die zur Vorbereitung des Priesters zu sprechenden Psalmen und Gebete angeschlossen, deren er sich sowohl bei Anlegung der Meßgewänder zu bedienen hat, als auch die Danksagungen bei Ablegung derselben nach geendigter Messe. (Dieß alles ist mit kleinerer Schrift als die Liturgie selbst gedruckt und nur für den Priester als Richtschnur bei der Meßhandlung, ohne zu den eigentlichen liturgischen Formeln zu gehören, anzusehen.) In der Mitte des Meßbuchs steht die Ordnung der Messe (ordo missae) nebst dem Canon (canon missae). Beide kehren in jeder Messe wieder, indessen die in diesen beiden Formularen nicht vorkommenden Gesänge und Gebete mit jeder Messe wechseln. Die Ordnung der Messe ist das stehende Hauptformular, worin die immer veränderlichen Theile, der Introitus, Collecten, Epistel, Gradual, Evangelium, Offertorium, Sekreten (Stillgebete), Communion und Gebete nach der Communion, so wie der mit der Ordnung der Messe für alle Messen stehende Canon an den dazu bezeichneten Stellen eingeschaltet werden. Die Formulare, welche bis zur Mitte und nach derselben im Meßbuche sich finden, sind lauter einzelne Messen, d. h. die zu den verschiedenen Zeiten, Festen und sonstigen Zwecken sich ändernden Theile der Messe. Diese Theile für einen Tag zusammen heißen im Meßbuche dann die auf diesen Tag fallende Messe, so daß die Formulare, welche mit dem Titel einer heiligen, Gelegenheits- oder Todtenmesse u. s. w. überschrieben sind, nicht die vollständige Messe, sondern nur die diesem Tage oder diesem Zwecke gerade eigenthümlichen Theile der Messe enthalten, welche dieselbe Ordnung der Messe und denselben Canon auf einen speciellen Fall anwenden, und mit diesen beiden stehenden Theilen der Liturgie erst die vollständige Liturgie oder, nach römischem Ausdrucke, eine vollständige Messe bilden.

Hat der Priester eine Messe zu lesen, so ordnet er dieselbe zuvor erst in der Sakristei mit den in jedem Meßbuche zum Zeichnen befestigten Bändern, um durch Blättern vor dem Altar die Handlung nicht zu stören, fängt dann mit dem Formulare, welches wir unter

dem Namen der Meßordnung kennen, an, verfolgt es bis dahin, wo für die jedesmalige Messe eine Einschaltung, z. B. des Introitus, des Evangeliums u. s. w., eintritt, nach deren Beendigung er in der Ordnung der Messe fortfährt, bis eine neue Einschaltung nöthig wird.

Hinsichtlich der Art und des Zweckes der Feier kann eine Messe nun entweder eine öffentliche oder eine Privatmesse seyn, an dem sonntäglichen Gottesdienste, eigentlichen Christusfesten, Heiligenfesten oder bei andern Gelegenheiten für Lebende oder Verstorbene gehalten werden; die Liturgie bleibt immer dieselbe, nur mit unbedeutenden Veränderungen, welche die Rubriken für den einzelnen Fall angeben.

Die öffentliche, feierliche Messe (missa publica s. solemnis) wird in Kathedral= und Collegiatkirchen täglich, in gewöhnlichen Pfarrkirchen nur des Sonntags oder an Festtagen, und zwar immer, selbst in den gewöhnlichen Pfarrkirchen, unter Assistirung eines Diaconus und Subdiaconus (diese heißen dann die Leviten) gefeiert. Beide haben zwar die Priesterweihen (da die ordines majores jetzt immer zugleich ertheilt werden) und können selbst das Meßopfer verrichten, fungiren hier aber im Amte der Weihen des Diaconats und Subdiaconats auf die in den Rubriken ihnen vorgeschriebene Art. — Fehlt es dazu an Geistlichen, so versehen ihre Stelle, wie es in den meisten Landkirchen geschieht, ein oder zwei Schulknaben, welche besonders abgerichtet werden und in öffentlichen und Privatmessen dasjenige, was ursprünglich das Volk, später die allein communicirenden Geistlichen und wenigen Frommen, endlich nur die dem messehaltenden Priester dienenden niedern Kleriker, Diaconus und Subdiaconus als Repräsentanten des ganzen Volks antworteten, in lateinischer Sprache, ihnen natürlich ganz unverständlichen Lauten, nach den Stichwörtern, welche in den ihnen zu diesem Zweck gegebenen Büchelchen verzeichnet sind, ansagen. — Genau genommen ist die öffentliche, solenne Messe eben so wenig als die Privatmesse öffentlich, da in beiden keine Communikanten, sondern nur Zuschauer zugegen sind und auch außerdem keine Wechselwirkung des Priesters und der Versammlung in Gesängen oder gemeinschaftlichen Gebeten Statt findet, sondern der Unterschied derselben von einer Privatmesse nur in der größern Feierlichkeit, besonders des Rauchwerks, der Gesänge und dem Orte der Feier besteht, indem die öffentlichen Messen nur an dem Haupt= oder Hochaltare im Chore, die Privatmessen aber an den in verschiedenen Winkeln der Kirche angebrachten Altären gehalten werden, weshalb auch Luther diese Art Messen nur Winkelmessen zu nennen pflegt. Zwischen den Privatmessen (missae privatae und den missis solitariis macht Bona l. I. c. 13. p. 145 seqq.) noch folgenden Unterschied. Missae solitariae seien solche, welche in den Klöstern sonst von einem einzelnen Mönche gefeiert worden, ohne daß ein Ministrant ihm geantwortet habe, missae privatae, welche von einem Weltpriester zwar auch allein, aber in Anwesenheit eines Ministranten gehalten wurden. — Feierliche Messen durften die Mönche in den Klöstern ehemals singen, aber nur Mönche, kein Volk, welches etwa opferte, zugegen seyn, um erstere in ihrer Andacht nicht zu zerstreuen. Hierdurch wurden auch die Privatmessen der Priester noch mehr befördert, da die Priester gegen die Mönche, wie in nichts, so auch hierin nicht zurückbleiben wollten. In den spätern Zeiten wur-

den die Klosterkirchen nicht mehr den Laien verschlossen; Männer und Weiber und Jungfrauen durften in dieselben eingehen, und wurden, wie noch jetzt, sehr gern gesehen, da von diesen fleißigen Besuchern die Kirchen nur gewinnen konnten.

Die öffentlichen Messen sind als der eigentliche Hauptgottesdienst in der katholischen Kirche, den man vor der Gemeinde, gleich einem Schauspiele aufführt, zu betrachten; dagegen die Privatmessen mehr von äußern Umständen, als frommen Stiftungen, Bestellungen, auch von der freien Willkür jedes Priesters abhängen.

Die Väter des tridentinischen Concils erklären sich Sess. 23. c. 14. über die Anzahl der Messen, welche ein Geistlicher lesen solle, dahin, daß sie dem wirklichen Pfarrgeistlichen so oft Messe zu halten aufgeben, als sein Amt erfordere, was wegen der verschiedenen Stiftungen und Bestellungen für Lebendige und Todte unbestimmt ist, mithin bald mehr, bald weniger Messen zu halten sind; den zu keiner Seelsorge, als Pfarrer einer Gemeinde, verbindlichen Geistlichen aber wenigstens Sonntags und Festtags eine Privatmesse zu lesen, verpflichten. Es können also an einem Tage in einer und derselben Kirche mehrere Messen, deren eine jedoch nur eine solenne, ein feierliches Hochamt seyn darf, an verschiedenen Altären gehalten werden. Wahrscheinlich ist es gleichzeitig mit der Entstehung der Privatmessen selbst in der lateinischen Kirche gewöhnlich geworden, von der alten Verordnung, nur einen Altar in jeder Kirche zu haben, abzuweichen, und außer dem Haupt- oder Hochaltar, welcher darum so heißt, weil mehr Stufen zu ihm führen, als zu den Seiten- oder Winkelaltären, in derselben Kirche, an mehrern Altären zu gleicher Zeit und selbst während des öffentlichen Hochamtes Messe zu halten, da sonst den gewinnsüchtigen Geistlichen die Gelegenheit gefehlt haben würde, durch fleißiges Messelesen gute Geschäfte zu machen.

Was nun den Unterschied der Messen betrifft, so sind sie ihrem Zwecke nach

1) Missae de tempore, Zeitmessen; 2) Missae de Sanctis, Heiligenmessen; 3) Missae votivae, Gelegenheitsmessen, und 4) Missae pro defunctis, Todtenmessen.

1) Zeitmessen oder, wie Luther übersetzt, Messen von der Zeit, sind solche, die an den gewöhnlichen Sonntagen, eigentlichen Christusfesten, als Weihnachten, Erscheinung, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten und einigen andern christlichen Festen, als solenne oder Privatmessen gehalten werden, falls der Priester nicht eine Gelegenheits- oder Todtenmesse aus freiem Antriebe oder auf Bestellung an jener Stelle setzt. Wir haben im Artikel Liturgien gezeigt, wie sich schon gegen das Ende des 5. Jahrhunderts hin schriftliche Formulare bildeten, die beim öffentlichen Gottesdienste gebraucht wurden, und die aus Gebetsformeln, Bibellectionen, Antiphonien, Collecten und dergleichen bestanden. Sie mögen der Grundtypus für die spätern Meßformulare de tempore seyn, freilich sehr abgekürzt und nach der spätern Verwandlungslehre eingerichtet. Nach diesen bildete man wohl auch die Formulare der übrigen Meßgattungen. Bei den Festmessen ist zu bemerken, daß sie entweder missae de feria an den Festen und darauf folgenden Wochentagen, oder de vigilia an der Vorfeier, oder intra octavam während der

Nachfeier sind. Fällt auf einen Wochentag aber keine dieser Messen oder eine Heiligenmesse, so wird die Sonntagsmesse (de dominica) des vorhergehenden Sonntags in den Wochentagen als Zeitmesse wiederholt.

2) Die zweite Hauptabtheilung des Meßbuchs bilden die Heiligenmessen. Das tridentinische Concil Sess. 22. c. 3. lehrt, daß solcherlei Messen an den jährlich wiederkehrenden Festen der Heiligen zu feiern eine alte Gewohnheit in der christlichen Kirche sei, mit dem Bemerken, daß der Priester darin nicht etwa den Heiligen, sondern Gott selbst das heilige Meßopfer bringt, nur zu Ehren der Heiligen. Die Heiligenmessen sind nicht älter, als die Heiligenverehrung selbst; denn die Todestage der Märtyrer, welche man schon im 2. Jahrhundert auf ihren Gräbern durch Vorlesung der Geschichte ihres Leidens und Sterbens u. s. w. feierte (s. den Artikel Märtyrerfeste), waren nur lokale Festtage der Kirchen, welchen dieser oder jener Märtyrer angehört hatte. Auch war die Ehre, welche die ersten Christen den Märtyrern erwiesen, nicht die jetzt in der katholischen Kirche herrschende Heiligenverehrung; denn letztere ist bei dem Volke, die gebildeten Stände vielleicht abgerechnet, in einen reinen Götzendienst ausgeartet, der sich in seiner ärgsten Gestalt besonders in Italien in nichts als in dem veränderten Namen der Götzen unterscheidet. Vergl. J. Fecht de origine et superstitione Missarum in honorem Sanctorum celebratarum tractatio hist.-theol. libris 2. absoluta etc. Rostock 1707. 4., de novo recensuit G. F. Fecht. Rostock und Leipz. 1725. 8., die katholische Kirche Schlesiens p. 379 ff. und die schon mehrmals angeführte Schrift von John James Blunt: Ursprung religiöser Ceremonien und Gebräuche der katholischen Kirche ꝛc. p. 7—53.

Die Heiligenmessen sind im Meßbuche nach dem Calender geordnet, so daß die Heiligenfeste des Decembers, als des ersten Monats im Kirchenjahre, den Anfang machen. Jedes Jahr wird von Seiten der Kathedralkirche eine, nach der vor den Rubriken des Meßbuchs befindlichen Tabelle angefertigte Ordnung des Gottesdienstes (directorium) für das ganze Jahr an die Diöcesankirchen ausgegeben, worin die Feier der beweglichen und unbeweglichen Feste zur Erleichterung der Geistlichkeit nebst den dazu erforderlichen Bemerkungen aus den Rubriken des Meßbuchs und des Breviers über Meßfeier, Farbe der Meßgewänder, über das Weglassen des Glaubensbekenntnisses, des Alleluja, des gloria patri und dergleichen, über Anordnung der Breviergebete, ob ein Fest doppelt, halb doppelt oder einfach seyn solle ꝛc. genau, dabei aber kurz und überschaulich angegeben sind. Die dritte Abtheilung des Meßbuchs bilden

c) die Gelegenheitsmessen (missae votivae). Wir haben darunter solche zu verstehen, die bei besondern Gelegenheiten, auf Befehl höherer Geistlichkeit oder nach Gutdünken und den frommen Wünschen der Priester, ex proprio motu seu voto — im Gegensatz der im Meßcalender vorgeschriebenen, oder auch auf Bestellung für Geld an den meisten Wochentagen, mit wenigen Ausnahmen und sogar zuweilen als Hauptmesse (missa principalis) gelesen werden. Dergleichen Gelegenheitsmessen sind die Kirchweihfestmesse, die Dreieinigkeitsmesse, die Engelsmesse, die Peter- und Paulsmesse, heilige Geistmesse, welche bei Kaiser- und Königskrönungen, bei Papstwahlen u. s. w.

gehalten wird, die Abendmahlsmesse, die heilige Kreuzmesse, mehrere Marienmessen für alle Zeiten des Kirchenjahres, für den Frieden, zur Zeit der Pest, für Kranke, für Reisende, für Braut- und Bräutigam, die sogenannte Brautmesse, welcher Name in die protestantische Kirche mit überging und hier die feierliche, unter Gesang der Chorschüler vollzogene Trauung bedeutet. Noch zählt man zu den Gelegenheitsmessen alle diejenigen, welche man zu Ehren der heiligen Jungfrau oder der Heiligen, an andern Tagen, als den, beiden eigens bestimmten, Festen zu feiern pflegt. Außer den vollständigen Gelegenheitsmessen giebt es im Meßbuche noch eine Menge Gebete (Collecten, Stillgebete und Gebete nach der Communion immer zusammen), welche in einer Zeitmesse nach den in derselben verordneten Gebeten jedes der drei genannten Arten an seiner Stelle eingeschoben werden, und so aus einer Zeit-, oder Fest- oder Heiligenmesse, welche nothwendig vom Priester gehalten werden muß, eine Gelegenheitsmesse machen, oder wenigstens dem, der sie bestellt und bezahlt hat, denselben Nutzen verschaffen, als eine vollständige Gelegenheitsmesse. Auch dienen dergleichen Gebete zum Ersatz der für die in ihnen Gott vorzutragenden Wünsche fehlenden Messen; auch einzelnen Heiligen zu Ehren werden solche Gebete, die am Ende des Meßbuchs verzeichnet sind, in andern Heiligen- oder Zeitmessen eingeschoben (commemoratio S. N.), wenn jene nicht so wichtig sind, daß sie eigene Feste und Messen haben. Das Alter der Gelegenheitsmessen suchen die Katholiken gewöhnlich aus einzelnen Stellen der Kirchenväter, wo des, bei besonderer Gelegenheit von einzelnen Christen, im eigenen Hause genossenen, Abendmahls gedacht wird, zu beweisen; auch führen sie die zur Danksagung für Befreiung einer Jungfrau vom Teufel, der sie besessen hatte (cfr. Prosper lib. de praedict. dimidii temporis c. 9.), für die Katechumenen (cfr. Amalarius de offic. eccles. l. 1. c. 8.), für Abhaltung vom Götzendienste (cfr. Menardus in notis ad libr. Sacramentor. p. 33 etc.) gehaltenen Abendmahlsfeier aus demselben Zwecke an (cfr. Bona l. 1. c. 13.).

Allein es läßt sich aus dem Angeführten nichts Anderes folgern, als daß man sich durch den Genuß des heiligen Abendmahls bei jenen Gelegenheiten wiederholt im Christenthume stärken und kräftigen wollte, um desto würdiger sein vereintes Gebet vor Gott zu bringen, wenn auch schon eine superstitiöse Meinung dabei mit im Spiele gewesen wäre.

Den ersten christlichen Jahrhunderten ist dieser Gebrauch ganz fremd, und vor dem 9ten und 10. Jahrhunderte sichere Spuren der für Geld gehaltenen Gelegenheitsmessen aufzufinden, würde schwer seyn. Sie sind eine reiche Quelle des Gewinnes für die Kirchen gewesen und zum Theil noch, wie die Todtenmessen, zu denen wir jetzt übergehen. Die vierte und letzte Hauptabtheilung des Meßbuchs sind nämlich

d) die Todtenmessen, Seelenmessen (missae pro defunctis), worauf noch einige Gebete, Weihungsformeln und in den vier genannten Classen nicht begriffene Messen, als die Messen an dem Verlobungsfeste der Maria mit Joseph, am Feste der fünf Wunden Christi, des Erzengels Gabriel und Raphael, die Speer- und Nagelmesse des Herrn, die Dornenkronenmesse, die Herzmesse Christi, die Nepomukmesse, die Messe von der Eindrückung der fünf Wundenmahle

des heiligen Franz, die 10,000 Märtyrermesse, die heilige Reliquienmesse u. a. m., das Meßbuch beschließen. Den Ursprung der Todtenmessen findet man in den Fürbitten der ältesten Kirche für ihre Verstorbenen, welche man auf das in der Messe gebrachte unblutige Opfer bezieht, da gemeiniglich der Ausdruck Opfer (Sacrificium), oder opfern (offerre) davon gebraucht wird. Wie aber der christliche Gottesdienst und besonders diese Fürbitten ein Opfer genannt werden, also hier nicht an Todtenmessen zu denken sei, ist schon anderwärts von uns bemerkt worden. Ein Ueberrest von dieser alten Fürbitte für die Verstorbenen ist noch die commemoratio pro defunctis im Canon (s. weiter unten); sie werden daher mit Unrecht als die Todtenmessen der alten Christen genannt, da einfache Fürbitten unmöglich Todtenmessen sind. Die Veranlassung zu denselben ist vielmehr allein in dem Mißbrauche, welchen die Geistlichkeit mit der Lehre vom Fegefeuer getrieben hat, zu suchen. War dem Volke erst die Furcht vor der seiner im Fegefeuer wartenden Läuterung beigebracht, so fand auch das Mittel, welches man ihm an die Hand gab, einer baldigen Erlösung daraus sich zu gewärtigen, bei den Zurückgelassenen der Abgeschiedenen leicht Eingang. Cfr. Apolog. C. A. art. 3. 266. 272. — Nach dem tridentinischen Concil sess. 22. c. 1. und can. 3. und sess. 25. decret. de purgat. ist es Kirchenlehre, **daß die Todtenmessen zur Erleichterung der Seelen im Fegefeuer und schnellerer Befreiung daraus dienen, weshalb sie so allgemein geworden, daß nicht leicht bei einem Todesfalle mehrere derselben oder wenigstens eine zu bestellen unterlassen wird, wenn es die Vermögensumstände nur einigermaßen zulassen.** Man bestellt sie sogar schon bei Lebzeiten, wo dann freilich diejenigen, welche aus Mangel an Geld keine bezahlen können, eine längere und härtere Pein im Fegfeuer auszustehen haben (cfr. die katholische Kirche Schlesiens p. 103). Sie waren seit ihrer Entstehung ein Gegenstand des schädlichsten Mißbrauchs und mögen es noch immer seyn; denn der schlechteste und verworfenste Mensch kann dadurch von der Besserung abgehalten werden, und, wenn er nach seinem Tode auf so kräftige Nachhülfe durch das allvermögende Gebet des bezahlten Priesters zu hoffen hat, sein Gewissen zum Schweigen bringen. Heller denkende Katholiken haben diesen Uebelstand längst eingesehen und selbst Cardinal Bona l. l. I. c. 15. geht mit wenigen Worten über diesen der katholischen Kirche so überaus wichtigen und der Geistlichkeit noch einträglichern Theil des Meßdienstes hinweg, ohne sich auf eine Widerlegung der Protestanten, welche er gemeiniglich mit dem Namen der meßscheuen Ketzer (haeretici misoliturgi) belegt, weiter einzulassen, da er wohl fühlen mochte, auf wie schwachen Füßen diese Art der Messen stehen. Die Zeugnisse der Kirchenväter, welche er dafür anführt, sind nur auf die Gebete für die Abgeschiedenen, keineswegs aber auf eigene Todtenmessen, zu beziehen. (Cfr. Bingh. Vol. VI. p. 331 seqq.) Ueber die im Meßritual bei einer Todtenmesse entstehenden Abänderungen geben die Rubriken und die Ordnung der Messen nebst dem Canon Auskunft. Ein genauer und typographisch höchst ausgezeichneter Abdruck der Todtenmessen nach dem Meßbuche erschien mit den betreffenden Abschnitten der Meß-

ordnung und des Canons zu Wien in der Druckerei der Mechitaristen 1834. 36 S. Fol.

IV) Beschreibung des römisch-katholischen Meßritus und Erläuterung desselben durch ein beigefügtes Meßformular. — Die römische Meßliturgie ist eine Mischung von Bibelstellen, längern und kürzern Gebeten, Perikopen, liturgischen Formeln und dergleichen, die wieder in verschiedene Haupttheile zerfällt, welche den Namen Staffelgebet, Introitus, Offertorium, Canon, missae, postcommunio u. s. w. führen. Indem wir nun diese einzelnen Theile des röm. Meßrituals näher beschreiben, werden wir zugleich im Auszuge ein Meßformular zur Erläuterung benutzen, und zwar eins von den sogenannten Missis de tempore am 1. Advent. Ehe wir jedoch diese Beschreibung beginnen, sei zuvor erst etwas erinnert

von der Vorbereitung des Messe haltenden Priesters. Ehe der Priester die Meßfeier beginnt, hat er sich, wenn es noth thut, was nach jeder Todsünde der Fall ist, durch vorhergehende Beichte (confessio sacramentalis) zu reinigen (cfr. conc. Trident. sess. 12. c. 7.), worauf er sich erst zur Handlung des Meßopfers anschicken darf. Fehlt ihm die Gelegenheit zu beichten, so darf er zwar die Messe halten, muß aber sobald als möglich die Beichte nachher ablegen. Die Sitte, vor der Feier des heiligen Abendmahls zu beichten, will man aus 1 Cor. 11, 28—29. herleiten, und führt außerdem viele Stellen der Kirchenväter an, welche von einem reuigen Bekenntnisse der Sünden überhaupt handeln, aber nicht auf eine Privat- oder Ohrenbeichte zu beziehen sind. Falls der Priester sich keiner Todsünde bewußt ist, so hat er nur im Allgemeinen sich für einen sündhaften Menschen zu erklären und Gott zu bitten, daß er seiner Vergehungen in Gnaden nicht gedenken wolle. Man bediente sich früher zu diesem Behufe gewisser Gebete, Apologien genannt, in welchen die Priester sich gleichsam vor Gott vertheidigten, daß sie, so schuldbelastet und sündhaft, dennoch das heilige Meßopfer darbrächten, dergleichen sich in alten Sakramentarien (der ältere Name für Meßbücher) noch viele vorfinden. Auch Vorbereitungsreden (orationes praeparatoriae) wurden noch gehalten. — Nicht minder alt ist der Gebrauch von einzelnen Psalmen zur Vorbereitung des Priesters. Die von Flacius bekannt gemachte missa latina fordert vom Priester, bevor er die Meßgewänder anlege, die sieben Bußpsalmen, Litaneien, und andere weitläufige Gebete zu sprechen, worauf sieben andere Psalmen den Beschluß machen. Im jetzigen römischen Meßbuche werden nach einer Antiphonie, mit welcher der Priester seine Vorbereitung beginnt: „Herr, gedenke „nicht unsrer und unsrer Väter Sünden und vergilt uns nicht nach „unsrer Missethat," die Psalmen 84, 85, 86, 116, V. 10—19. (nach der Vulgata Ps. 115.) und 130 die Antiphonie: Herr gedenke nicht rc. wiederholt, das Kyrie, Vaterunser, verschiedene Psalmenverse mit dem Meßdiener alternirend, und als Schluß sieben kleinere Gebete um Reinigung des Herzens und um Erleuchtung durch den heiligen Geist zur würdigen Feier des Sakraments gesprochen. Darauf wäscht sich der Priester die Hände unter einem dazu, wie bei Anlegung der einzelnen Meßgewänder, verordneten Gebete. — Zur Vorbereitung des Priesters gehört ferner, daß sich derselbe von Mitternacht an, bis zur Zeit, wo

er Messe hält, nüchtern erhalten habe und rein sei, welche Reinheit sowohl in der Reinheit des Körpers als der Bekleidung besteht. Der Genuß von Speisen und Getränken nach Mitternacht benimmt daher nach den Verordnungen der Rubriken dem katholischen Priester für diesen Tag die Fähigkeit, das heilige Meßopfer zu feiern. Das Concil. Colon. (an. 1651) p. II. c. 5. und Statut. Synod. Trevir. a. 1678. §. 11. c. 6. und 7. verbieten sogar den Gebrauch des Schnupf- und Rauchtabaks vor der Messe.

Als Symbol der geistigen Reinigung ist das der Anlegung der Meßgewänder vorhergehende Händewaschen des Priesters anzusehen. Es ist eine alte, christliche Sitte und schon in den apostolischen Constitutionen (l. VIII. c. 11.) beginnt die Liturgie mit einem Händewaschen der fungirenden Geistlichen. Selbst die übrigen Communikanten wuschen sich vor dem Abendmahle die Hände. Wie die Priester des A. T., wie das ganze jüdische Volk auf körperliche Reinigung und Reinlichkeit angewiesen waren, ist bekannt genug, sie mögen es nun von den Persern oder Aegyptern entlehnt haben, beide Nationen geboten dieselbe aus religiösen und diätetischen Gründen (cfr. Rhode die heilige Sage des Zendvolks, Frankf. a. M. 1820 p. 426 ff. — Herodot. hist. II. c. 37.). Kein hebräischer Priester durfte den Tempel betreten, ohne Hände und Füße gewaschen zu haben (2 Mos. 30, 18 ff.). Auch die Griechen wuschen vor dem Opfer die Hände im Weihwasser, daher die bekannte Redensart: χερνίβων εἴργεσθαί τινα bei Demosthenes u. a. jemanden vom Weihwasser, d. h. vom Opfer, zurückhalten, als einen Unreinen, der heiligen Handlung für unwürdig erklären. Vergl. Hesiod. op. et dies v. 669. Hom. Iliad. VI. 256. Virg. Aeneid. II. 719. Odyss. IV. 759. Tibull. eleg. L. II, 1. 14. III, 2. 16. Ovid. Fast. V. 435. — Man reinigte sich bei den Griechen und Römern nicht nur, wenn man einen Tempel betrat oder sich zum Gebete und Opfer anschickte, sondern fing sogar keine Volksversammlungen, keinen Feldzug, keine Schlacht, keine Feste und Spiele an, ohne sich durch Reinigungen darauf vorzubereiten (cfr. Lomeyer de veter. gentil. lustrationibus. Ultrajecti 1781. c. 16. p. 195.)

Die nach dem Händewaschen zu sprechenden Gebete bei Anlegung der einzelnen Meßgewänder sind weder in dem Sakramentarium Gregors des Großen, noch in den ältesten römischen Meßbüchern enthalten; sie kommen zuerst in Meßbüchern in dem 9. und 10. Jahrhunderte vor (cfr. Bona l. II. p. 445). In der römischen Kirche bereitet der Priester nach Anweisung der Rubriken ohne weitere Ceremonien in der Sakristei Brod und Wein zu, da hingegen der Ritus bei den Griechen hier viel umständlicher ist, wie weiter unten gezeigt werden wird. Die Messe beginnt mit dem sogenannten

1) Staffelgebete (so genannt, weil es an den Stufen des Altars gesprochen wird). Wenn der Priester zum Altar kommt, begleitet von dem Diacon und Subdiacon, oder den Ministranten (wir werden forthin diesen Namen immer gebrauchen, da ihn nicht nur die dienenden Kleriker, sondern auch an kleinern Orten die ihre Stelle vertretenden Altarknaben führen), so bleibt er an den Stufen desselben stehen, hält beide Hände vor der Brust so in einander verschränkt, daß der rechte Daumen über den linken gelegt ist, nach Art eines Kreuzes,

macht zuvor dem auf dem Altare befindlichen Crucifixe eine tiefe Verneigung, oder wenn die Monstranz öffentlich ausgesetzt ist, eine Kniebeugung und beginnt die Messe, indem er sich bekreuzigt, mit den Worten: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

Priester. Ich will eingehen zum Altare Gottes.

Ministrant Zum Gotte meiner jubelnden Freude (nach der Vulgata: Zu Gott, der meine Jugend erfreuet).

Pr. Richte mich, o Gott und führe meine Sache gegen ein liebloses Volk! Vom Manne des Truges und der Bosheit rette mich!

Minist. Denn du bist mein Schutzgott, warum verlässest du mich? Warum gehe ich trauernd einher unter des Feindes Druck?

Pr. Sende dein Licht und deine Gnade, daß sie mich leiten, mich bringen zu deinem heiligen Berge und deinen Wohnungen!

Minist. Daß ich komme zum Altar Gottes, zu meinem Gott mit Freude und Jubel.

Pr. Und dir danke mit Cytherklang, Gott, mein Gott. Warum so gebeugt mein Herz und ungestüm?

Minist. Harr' auf Gott! Noch werd' ich ihm danken, ihm, meinem Retter und meinem Gotte.

Pr. Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste.

Minist. Wie er war im Anfange; jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.

Pr. Ich will eingehen zum Altare Gottes.

Minist. Zu Gott, der meine Jugend erfreut.

Pr. Unsere Hülfe ruht auf dem Namen des Herrn.

Minist. Der Himmel und Erde gemacht hat.

Nun neigt sich der Priester tief und spricht folgendes Sündenbekenntniß:

Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen und der seligen Maria, die stets Jungfrau geblieben, dem seligen Erzengel Michael, dem seligen Johann Baptist, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus, allen Heiligen und euch Brüdern, daß ich gesündigt habe allzusehr in Gedanken, Wort und Werk. O meine Schuld, meine Schuld, meine große Schuld (hier schlägt er dreimal an das Herz)! Daher flehe ich die selige, stets unversehrte Jungfrau Maria, den heiligen Erzengel Michael, den heiligen Johann den Täufer, die heiligen Apostel Petrus und Paulus, alle Heiligen und euch Brüder an, bittet für mich bei dem Herrn unserm Gott.

Minist. Der allmächtige Gott erbarme sich deiner, verzeihe dir deine Sünden und führe dich zum ewigen Leben.

Pr. Es geschehe.

Nun wiederholen die Ministranten dasselbe Sündenbekenntniß mit dem einzigen Unterschiede, daß anstatt der Ausdrücke: „und euch Brüder" — „dir, o Vater, dich, o Vater" gesprochen wird — darauf fährt der Prediger fort.

Pr. Der Allmächtige erbarme sich euer u. s. w., wie vorher. Nun bekreuzt er sich und spricht: Ablaß, Lossprechung und Verzeihung aller unsrer Sünden gewähre uns der allmächtige und barmherzige Herr.

Minist. Es geschehe.

Pr. (Zur Erde geneigt) Gott, du wende dich zu uns und belebe uns.

Minist. So wird dein Volk sich erfreuen.

Pr. Zeige uns, o Herr, dein Mitleid.

Minist. Und schenke uns dein Heil!
Pr. Herr erhöre meine Stimme.
Minist. Und mein Geschrei komme zu dir.
Pr. Der Herr sei mit euch!
Minist. Und mit deinem Geiste.

Der Priester breitet die Hände aus, faltet sie aber sogleich wieder; mit den Worten: „Laßt uns beten!" besteigt er die Stufen des Altars und spricht leise im Hinaufgehen:

Nimm, o Gott, von uns alle unsre Ungerechtigkeit, damit wir ins Allerheiligste mit reinem Herzen eingehen mögen durch Christus unsern Herrn. Amen.

Indem er nun oben stehend die Hände gegen den Altar mit gesenktem Haupte faltend hält, betet er:

Wir bitten dich, o Vater, durch die Verdienste deiner Heiligen (er küßt in der Mitte den Altar), deren Reliquien hier sind und aller Heiligen, daß du mich würdigen mögest, mir alle meine Sünden gnädig nachzusehen. Amen.

Nach diesen Worten nähert sich der Ministrant mit dem Schifflein (so nennt man das Gefäß mit Weihrauch, welches zugleich ein Löffelchen zum Herausnehmen enthält) und Rauchfasse, nimmt das erstere, neigt sich gegen den Priester, küßt die Hand desselben und das Löffelchen, und spricht: „Gieb den Segen, hochwürdiger Vater!" Hierauf legt der Priester den Weihrauch auf glühende Kohle, indem er das gefüllte Löffelchen in der Form eines Kreuzes bewegt. Der Ministrant küßt die Kette des Rauchfasses, legt dasselbe in die Hände des Priesters und dieser beginnt nun nach einer strengen Vorschrift die Beräucherung des Crucifixes, des ganzen Altars, der Bilder und Reliquien, während ihn die Ministranten auf- und niedergehend begleiten. Nach dieser Beräucherung macht der Priester eine halbe Wendung gegen das Volk und läßt seine eigene Person beräuchern, eine Ceremonie, die offenbar andeutet, daß der Priester der Erste nach Gott ist. Unter vorhergehender Bekreuzigung (die sich während einer Messe ungefähr fünfzigmal wiederholt) liest nun der Priester auf der rechten Seite den sogenannten Eingang.

2) Der Eingang, Introitus.

Der Introitus (sagt Müller in seinem Lexicon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie 3r Bd. p. 223) **ist der Eingang der heiligen Messe, welcher aus einigen Versikeln und Antiphonieen besteht. Nachdem der Priester zum Altare emporgestiegen ist, beginnt er den Introitus.** Ehemals sangen die Cantoren, während das Volk sich zum Gottesdienste versammelte, mehrere Psalmen ab, was man nach dem römischen Ritus Introitus, nach dem ambrosianischen aber ingressa nannte. Die Einführung dieses Introitus wird dem Papste Cölestin zugeschrieben. Cölestin ordnete nämlich an, daß vor der Messe einer der 150 Psalmen alternirend (antiphonatim) gesungen werden solle, was vorher nicht war, indem blos die Evangelien und die paulinischen Briefe vorgelesen wurden. Papst Gregor der Große theilte nach Art der mailändischen Kirche die Psalmen und Antiphonieen (s. diesen Artikel) auf das ganze Jahr aus, und ordnete dieselben so-

wohl für den Introitus, als für das Gradual, Offertorium und die Postcommunion, und faßte darüber ein eigenes Buch, **Antiphonarium** genannt, ab. Die Melodien, welche er hierzu auswählte, waren nicht sowohl neu von ihm erfunden, als vielmehr nur geordnet. Bis zum 14. Jahrhunderte betete der Priester die Antiphonie zum Introitus bei der feierlichen Messe nicht, sondern sie wurde von dem Chore gesungen. Nur den Anfang der Doxologie, **gloria patris**, scheint der Bischof oder Diacon intonirt zu haben. — Durand unterscheidet zwischen **Antiphona regularis** und **irregularis**; erstere nennt er jene, welche aus den Psalmen, letztere, welche aus einem andern Buche der heiligen Schrift genommen ist.

Im 11. Jahrhundert fing man an, den Introitus, besonders an den hohen Festtagen, mit passenden Zusätzen zu vermehren, welche man Tropen nannte. Diese Tropen wurden in der Folgezeit auch andern Theilen der Messe angehängt, und so entstanden hiermit ganz eigene Bücher, die man **Troparii**, **Tropanarii** und **Troperii** nannte. Nach den Anfangsworten des Introitus wurden auch die Sonntage, besonders in der Fasten und nach Ostern bis Pfingsten benannt, z. B. **Invocavit**, **Reminiscere**, **Cantate**, **Exaudi** (s. den Artikel Sonntag). Nach dem von uns gewählten Meßformulare am ersten Adventssonntage füllt sich das Liturgische bis zum sogenannten Offertorium also aus:

Pr. Ps. 25, 1—3. Nach dir Herr verlangt mich, mein Gott ich hoffe auf dich, laß mich nicht zu Schanden werden, daß sich meine Feinde nicht freuen über mich. V. 4. Herr zeige mir deine Wege und lehre mich deine Stege.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie es war von Anbeginn und jetzt ist und immerdar seyn wird in alle Ewigkeit. Amen.

Wenn das **Ehre sei dem Vater** — beendet ist, wiederholt der Priester den Introitus bis zum Psalmvers und so das ganze Jahr hindurch. — **Ehre sei Gott in der Höhe** — wird vom 1. Adventsonntage bis zu Weihnachten, außer bei den dazwischen fallenden Fasten ausgelassen. Nach Beendigung des Introitus spricht der Priester mit gefalteten Händen alternirend mit den Ministranten das Kyrie und Christe eleison.

Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison.
Christe eleison, — — — —
Kyrie eleison, — — — —

Dann spricht der Priester, wenn es zu sprechen ist, vor der Mitte des Altars die Hände ausbreitend und wieder faltend, mit etwas gebeugtem Haupte: Ehre sei Gott in der Höhe — und fährt mit gefalteten Händen darin weiter fort. Bei den Worten: Wir beten dich an. — Wir danken dir Jesu Christe, — nimm unser Gebet an, — beugt er sein Haupt, und wenn er am Ende sagt: Mit dem heiligen Geiste! — bezeichnet er sich mit dem Zeichen des Kreuzes von der Stirne nach der Brust.

Pr. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Dich loben wir, dich preisen wir, dich beten wir an, dich rühmen wir. Wir sagen dir Dank in deiner großen Herrlichkeit. Herr Gott, König des Himmels, allmächtiger Vater! Herr, du eingeborner Sohn Jesus Christus! Herr Gott, du Lamm Gottes, Sohn des Vaters, der du trägst die Sünden der Welt, nimm unser Gebet an. Der du sitzest zur Rechten des Va-

ters, erbarme dich über uns. Denn du allein bist heilig, du allein der Herr, du allein Jesu Christe der Höchste, mit dem heiligen Geiste in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen.

So wird das Ehre sei Gott in der Höhe, auch in den Marienmessen gesprochen, wenn dergleichen zu halten sind. Dann küßt der Priester den Altar in der Mitte und spricht zum Volke gewandt:

Pr. Der Herr sei mit euch!

Minist. Und mit deinem Geiste.

Dann sagt er, laßt uns beten, und eine oder mehrere Gebete (Collecten s. diesen Art.), wie es die Ordnung des Gottesdienstes verlangt. Es folgt nachher Epistel, Gradual, Tractus oder Alleluja mit Psalmenvers oder Sequenz, wie es an der Zeit ist.

Gebete (d. i. Collecten) zur Messe am 1. Advent.

Pr. Wir bitten dich, Herr, erwecke deine Macht und komm, damit wir den drohenden Gefahren unsrer Sünden durch deine Hand entrissen werden mögen und durch deine Hülfe beseligt. Der du lebst und regierst mit Gott dem Vater in Ewigkeit mit dem heiligen Geiste in alle Ewigkeit.

Minist. Amen.

Vom ersten Sonntage im Advente bis zum Weihnachtsheiligenabend werden nach dem Gebete des Tages die (d. i. hier die voranstehende Collecte): Wir bitten dich, Herr, erwecke, die nachfolgenden Collecten: Gott der du dem Wort — rc., und Wir bitten dich Herr, du wollest die Bitten rc. oder Gott aller Gläubigen rc. noch vom Priester eingeschaltet.

(Von der heiligen Maria. Gebet.)

Gott, der du dein Wort, wie es der Erzengel verkündigte, im Leibe der seligen Jungfrau Maria Fleisch werden ließest, gewähre den Deinen, die dich anflehen, daß allen, die wir glauben, daß sie wahrhaftig Gott geboren, durch ihre Fürsprache bei dir geholfen werde.

(Gegen die Verfolger der Kirche. Gebet.)

Wir bitten dich, Herr, du wollest die Bitten deiner Kirche gnädiglich erhören, damit sie alle Gegner und Irrthümer entkräften und dir in Ruhe und Freiheit dienen möge. Durch den Herrn.

(Oder für den Papst. Gebet.)

Gott aller Gläubigen Leiter und Regierer, sieh gnädig herab auf deinen Diener N., welchen du zum Führer deiner Kirche eingesetzt hast. Gieb, daß er durch Wort und Beispiel nütze, dem er vorsteht, damit er sammt der ihm anvertrauten Heerde das ewige Leben erwerbe. Durch unsern Herrn Jesum Christum deinen Sohn.

Epistel und Gradual zur Messe am 1. Advent.

Vorlesung der Epistel Röm. 13, 11—14. Und weil wir solches wissen rc.

Die Epistel wird jetzt bei einer solennen Messe in der katholischen Kirche, wenn Geistliche genug vorhanden sind, vom Subdiaconus, so wie das Evangelium vom Diaconus verlesen, und zwar intonirend. Vor dem 2. Jahrhundert scheint es Sache der Diaconen gewesen zu seyn, alle Vorlesungen aus der heiligen Schrift zu verrichten, bis man eigene Vorleser (ordo lectorum) dazu anstellte (s. den Artikel Lector). Wenn diese abgekommen und ihre Stelle durch die Subdiaconen ersetzt wurde, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Cardinal Bona glaubt

diese Veränderung erst in das 8. Jahrhundert setzen zu müssen. Ehemals wurden Evangelien und Epistel vor der Erhöhung im Chor der Kirche, welche unter dem Namen Pulpitum, lectum, analogium ambo, auch Cathedra bekannt ist, verlesen, jetzt nur das Evangelium. Die Epistel dagegen, wenige Kirchen ausgenommen, welche der alten Sitte treu blieben, an dem an der linken Seite des Altars aufgestellten Pulte. (Cfr. Ceremoniale episc. l. II. c. 8.)

Jenes größere, an der dem Hochaltare entgegengesetzten Seite des Chores befindliche Pult hatte ursprünglich auf zwei Seiten, gegen Morgen und gegen Abend, Stufen (gradus). Auf der einen Seite stiegen die Diaconen oder Subdiaconen hinauf, oder beide auf einer hinauf, auf der andern hinunter; jedoch durfte nur das Evangelium auf der untersten Stufe verlesen werden. Am Fuße dieser Tribune bei den Stufen derselben hatten ehemals die Sänger ihren Platz, welche das Responsorium und Alleluja sangen, woher ersteres den Namen Graduale oder Gradale sc. responsorium führt. Das Graduale besteht fast durchgehends aus einigen Psalmversen, ist in den verschiedenen Messen verschieden, und wird gesungen, während der Diaconus nach Vorlesung der Epistel durch den Subdiaconus sich anschickt, das Evangelium zu verlesen. Doch giebt es auch einige Messen, für welche andere Bibelsprüche als graduale und tractus angeordnet sind. Ursprünglich waren diese vom Papste Cölestinus vorgeschriebenen Responsorien ganze Psalmen, die aber Gregor der Große in seinem Antiphonarium in einzelne Verse abkürzte, weshalb sein Antiphonarium auch Graduale oder liber gradualis heißt. Zu gewissen Zeiten wird das Gradual weggelassen, welches die Rubriken des Meßbuchs näher bestimmen.

Eben so geben dieselben an, wenn jetzt in der römischen Messe das Alleluja und der ihm angehängte Psalmenvers gesungen wird. (Ueber das Alleluja vergl. den Artikel liturgische Formeln Nr. II., wo die verschiedene Observanz der griechischen und römischen Kirche des Halleluja in der Messe nachgewiesen wird.) Seit Gregor dem Großen wird in der katholischen Kirche von dem Sonntage Septuagesimae bis zum Osterheiligenabend das Alleluja weggelassen, und statt dessen der sogenannte tractus (gedehnter Gesang), welcher aus einigen Psalmenversen, bisweilen aus einigen Psalmen besteht, gesungen. Der Name tractus muß a trahendo von Dehnen abgeleitet werden, weil dieser Gesang in langsamer, gedehnter, ernster Weise, der Zeit der Trauer angemessen unmittelbar nach dem Gradual gesungen wird. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Alleluja, welches, besonders das Schluß a, durch eine lange Reihe Noten mehr jubelnd als singend durchgeführt wird. (Neuma heißen die Notengänge, in welchen das Ende des Alleluja gesungen wird, auch die Noten überhaupt. Cfr. Dufresne l. l. s. v. neuma). — Dieser dem Alleluja angehängte Gang heißt Prosa (prosa) oder Sequenz (Sequentia, ae) weil sie dem Worte gleichsam als Anhängsel folgt, und wurde Anfangs immer ohne Text mit dem Schlußvokale von Alleluja — a — ausgefüllt. Bald aber legte man diesem Gange eigene Texte unter, welche den Namen Sequenzen behielten, da sie Statt der eigentlichen gesungen wurden. Sie sind von sehr verschiedenem Werthe und deshalb wahrscheinlich auch aus dem römischen Meßbuche bis auf vier am Ostertage,

Pfingsttage, Fronleichnamsfeste und zur Todtenmesse durch die letzte Revision derselben verdrängt. Ueber ihre Verfasser kann nicht immer mit Gewißheit etwas gesagt werden. Die meisten sollen jedoch vom Abt Notker († 912) verfertigt seyn, welcher auch als Erfinder derselben von vielen genannt wird. Aehnliche Gesänge als die Prosen oder Sequenzen in der lateinischen Kirche sind in der griechischen die κάνονες. Sie sind ebenfalls Prosa, aber weit länger als die lateinischen und gedehnter. Viele dieser lateinischen Gesänge sind ganz vortrefflich und von Luther, wie auch den spätern evangelischen Theologen, besonders von Herder, gehörig gewürdigt worden. (Cfr. Augusti's Denkwürdigkt. 5r Bd. p. 292 ff.)

---

3) **Gradual.** Ps. 25, 3. Herr keiner wird zu Schanden, der deiner harrt. Herr zeige mir deine Wege und lehre mich deine Steige. Alleluja, Alleluja.

Psalmvers Ps. 85. 8. Herr erzeige uns deine Gnade und hilf uns! Alleluja.

Wenn in den Wochentagen des Advents die Woche hindurch die Sonntagsmesse wiederholt wird, wird weder das Alleluja noch der Psalmvers, sondern das Gradual gesprochen. Ist dieß vorüber, so legt der Diaconus, wenn die Messe solenn ist, das Evangelienbuch auf die Mitte des Altars und der Priester weiht das Rauchwerk, wie oben; dann spricht der Diaconus vor dem Altar kniend mit gefalteten Händen:

Diaconus. Allmächtiger Gott, reinige mir Herz und Lippen, der du die Lippen des Propheten Jesaias mit feuriger Kohle gereinigt hast. So wollest du mich durch deine gnädige Barmherzigkeit reinigen, daß ich würdig dein heiliges Evangelium verkündigen möge. Durch Christum unsern Herrn. Amen.

Dann nimmt er das Buch vom Altar herab und bittet wieder kniend den Priester um seinen Segen mit den Worten:

Diac. Herr du wollest mich segnen.

Der Priester antwortet:

Pr. Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, damit du würdig und recht sein Evangelium verkündigst, im Namen des Vaters und des Sohnes † und des heiligen Geistes. Amen.

Nachdem nun der Diaconus den Segen des Priesters empfangen, küßt er demselben die Hand und begiebt sich mit den übrigen Ministranten, die Rauchwerk und Leuchter tragen, zu der Stelle, wo das Evangelium verlesen wird. Hier steht er mit gefalteten Händen und spricht:

Diac. Der Herr sei mit euch.

Minist. Und mit deinem Geiste.

Diac. Folgendes aus dem heiligen Evangelium nach Lucas 21, 25—33.

Man hörte in der frühern Kirche die Vorlesungen aus der heiligen Schrift stehend an (cfr. constitut. apost. l. II. c. 57.), ein Diaconus gebot zuvor Ruhe und Aufmerksamkeit, worauf das Volk aufstand und der Vorleser sein Amt mit den Worten begann: so spricht der Herr. Das Geschäft, die Evangelien vorzulesen, scheint von den Lectoren auf den Diaconus übergegangen zu seyn, als dem Subdiaconus die Vorlesung der Episteln übertragen wurde (cfr. Bona l. I. p. 541), da die Vorlesung des Evangeliums immer mit großer Feierlichkeit verbunden war, welche der Cardinal Bona aus dem Ordo romanus näher be-

schreibt. Alle jetzt dabei gebräuchlichen Ceremonien giebt das Meßbuch und das Ceremoniale Episcoporum. Der Gebrauch, das Evangelium bei angezündeten Kerzen zu lesen, wird von Hieronymus contr. Vigilantium c. 3. als der morgenländischen Kirche eigenthümlich angeführt, und ausdrücklich erklärt, daß man in der abendländischen Kirche sich derselben nur zur Abendzeit bediene; später ist diese aber auch zu der morgenländischen Sitte übergegangen. Eine alte Sitte war es ferner, während der Vorlesung des Evangeliums Stöcke und Waffen abzulegen, welche noch um das Jahr 1434 vorkommt. Die geistlichen Ritterorden und Ritter überhaupt dagegen legten die Hand auf den Schwerdgriff, sobald das Evangelium verlesen wurde, um ihre Bereitwilligkeit, dafür zu kämpfen, anzudeuten. Der Diaconus, welcher jetzt in solenner Messe verliest, wendet sich dabei gegen Norden. Das Volk muß während des Vorlesens des Evangeliums stehen. Unmittelbar nach dem Evangelium wird nach dem Ritual der meisten Mönchsorden von den Novizen das feierliche Mönchsgelübde auf die in verschiedenen Ordensritualen vorgeschriebene Form abgelegt und darauf die Messe in gewohnter Ordnung verfolgt.

Auf das Evangelium folgt nun eigentlich die Predigt, da aber die katholischen Geistlichen nach dem Conc. Trident. Sess. 24. de reformat. 3. und Sess. 5. de reformat. 2. nur des Sonntags und an den Festtagen zu predigen gehalten sind, so fällt dieselbe an andern Tagen, selbst wenn solenne Messe gehalten wird, aus, und der Priester geht gleich nach dem Evangelium zum Glaubensbekenntnisse über. Hält der Bischof Messe, so predigt er in der Regel nicht selbst, sondern eigene, an den Kathedralkirchen angestellte Prediger, da die höhere Geistlichkeit entweder aus Unwissenheit es nicht zu thun im Stande ist, oder sich für zu vornehm hält, wie sehr auch die Tridentiner Väter darauf dringen. (Conc. Trident. l. 1.) Ueber Kanzelberedsamkeit der alten und neuern christlichen Zeit s. den Artikel Homilie im zweiten Theile dieses Handbuchs p. 312.

Evangelium zur Messe am 1. Advent.

Zu jener Zeit sprach Jesus zu seinen Jüngern: es werden Zeichen geschehen an der Sonne &c.

Während der Priester spricht: Folgendes aus dem heiligen Evangelium nach N. oder der Anfang des heiligen Evangeliums nach N., bekreuzigt er mit dem Daumen der rechten Hand das Buch bei dem Anfang, und das Evangelium, welches er zu lesen im Begriffe steht, dann sich selbst an Stirn, Mund und Brust, und während die Ministranten antworten: Ehre sei dir Herr — beräuchert er das Evangelienbuch dreimal und fährt dann fort mit gefalteten Händen das Evangelium zu lesen. Ist dasselbe beendet, so trägt der Subdiaconus das Evangelium zum Priester, der es küßt und spricht:

Pr. Die evangelischen Lehren mögen unsere Sünden zerstören.

Dann wird der Priester vom Diaconus beräuchert. Wenn aber der Priester ohne Diaconus und Subdiaconus das Meßopfer verrichtet, spricht er, sobald er das Meßbuch an die andere Seite des Altars getragen hat, vor der Mitte des Altars gebeugt, mit gefalteten Händen Folgendes:

Pr. Allmächtiger Gott, reinige mir Herz und Lippen &c. Herr du wollest mich segnen: Der Herr sei in meinem Herzen und auf

meinen Lippen, damit ich würdig und recht sein Evangelium verkündige. Amen.

Dann spricht er mit gefalteten Händen zum Meßbuche gewandt.

Pr. Der Herr sei mit euch.

Minist. Und mit deinem Geiste.

Und während er spricht: *Folgendes aus dem heiligen Evangelium* rc. bekreuzigt er das Buch und sich selbst an Stirn, Mund und Brust, und liest mit gefalteten Händen das Evangelium, wie schon gesagt. Dann antwortet der Ministrant:

Minist. Lob sei dir Christus.

Und der Priester küßt den Altar und spricht:

Pr. Die evangelischen Lehren rc. wie oben.

In Todtenmessen wird zwar das Gebet: Allmächtiger Gott, reinige rc. gesprochen, aber der Segen wird nicht erbeten; es werden keine Leuchter vorgetragen, und der Priester küßt das Evangelium oder Meßbuch nicht. — Dann breitet der Priester vor der Mitte des Altars die Hände aus, hebt sie in die Höhe, faltet sie wiederum und spricht, wenn es zu sprechen ist, das Glaubensbekenntniß.

Pr. Ich glaube an einen einigen Gott (und fährt mit gefalteten Händen fort), allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, alles, das sichtbar und unsichtbar ist.

Und an einen einigen Herrn Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, der vom Vater geboren ist, vor der ganzen Welt. Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater von einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen ist, welcher um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel gekommen (hier wird niedergekniet) und leibhaftig geworden durch den heiligen Geist von der Jungfrau Maria, und Mensch worden. Auch für uns gekreuzigt unter Pontio Pilato, gelitten und begraben, und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift. Und ist aufgefahren gen Himmel und sitzt zur Rechten des Vaters. Und wird wieder kommen mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, des Reich kein Ende haben wird.

Und an den Herrn, den heiligen Geist, der da lebendig macht; der vom Vater und dem Sohne ausgeht. Der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich geehrt wird, der durch die Propheten geredet hat.

Und eine einige, heilige und allgemeine apostolische Kirche. Ich bekenne eine einige Taufe zur Vergebung der Sünden und erwarte die Auferstehung der Todten. Und ein Leben der zukünftigen Welt. Amen.

Wenn der Priester spricht *Gott*, beugt er sein Haupt dem Kreuze zu, desgleichen bei den Worten *Jesum Christum* und *zugleich angebetet*. Aber bei den Worten: *und ist leibhaftig worden*, kniet er nieder, bis er sagt: *Und ist Mensch worden*. Am Ende bei den Worten: *Und ein Leben der zukünftigen Welt*, zeichnet er sich mit dem Zeichen des Kreuzes von der Stirn nach der Brust. Nach beendigtem Bekenntniß küßt der Priester den Altar in der Mitte und spricht dem Volke zugewandt mit gefalteten Händen:

Pr. Der Herr sei mit euch.

Minist. Und mit deinem Geiste.

Dann spricht er wieder zum Altar gewandt: Laßt uns beten, und das Offertorium. (Man nimmt das Wort Offertorium im engern und weitern Sinne. Im engern Sinne versteht man die aus einem Psal-

menverse bestehende Antiphonie, welche ihren Namen daher hat, weil sonst das Volk unter derselben seine Oblationen darbrachte. Allein im weitern Sinne versteht man in der katholischen Kirche den ersten Haupttheil der Messe, wo der Priester unter Gebet den Wein und das Brod und sich selbst zur Consecration vorbereitet. Er beginnt mit der Begrüßung Dominus vobiscum, und reicht bis zu den Worten: per omnia saecula saeculorum. Amen, — wie dieß sogleich die weitere Beschreibung des römischen Meßritus lehren wird.

Offertorium zur Messe am 1. Advent.

Pr. Ps. 25, 1—3. Nach dir Herr verlangt mich, mein Gott ich hoffe auf dich, laß mich nicht zu Schanden werden, daß sich meine Feinde nicht freuen über mich; denn keiner wird zu Schanden, der deiner harrt.

In einer solennen Messe reicht der Diaconus nun dem Priester die Patene mit der Hostie, in einer Privatmesse nimmt der Priester beides selbst und spricht bei der Darbringung:

Pr. Heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, nimm an dieses unbefleckte Opfer, welches ich, dein unwürdiger Diener, dir, meinem lebendigen wahren Gotte darbringe, für mich, der ich so unzähligemale gesündigt, dich beleidigt und deine Gebote vergessen, für alle Umstehenden und für alle gläubige Christen, lebendige und todte; damit es mir und ihnen helfe zum ewigen Leben. Amen.

Dann macht der Priester mit der Patene ein Kreuz, legt die Hostie auf das Corporale und der Diaconus reicht ihm Wein, der Subdiaconus Wasser dar; in einer Privatmesse gießt der Priester selbst beides in den Kelch, und weiht das im Kelche dem Weine beizumischende Wasser † mit folgenden Worten:

Pr. Gott, der du den menschlichen Wesen wunderbarlich Würde bereitet und wunderbar erneuert hast, gieb uns durch das Geheimniß dieses Wassers und Weins, daß wir an der Göttlichkeit dessen Theil nehmen, dem es unsre menschliche Natur anzunehmen gefiel, Jesus Christus dein Sohn, unser Herr, welcher mit dir lebt und regiert in Ewigkeit, des heiligen Geistes Gott in alle Ewigkeit. Amen.

In Todtenmessen wird zwar das vorstehende Gebet gesprochen, aber das Wasser wird nicht geweiht, d. h. kein Kreuz darüber gemacht. Dann nimmt der Priester den Kelch und bringt ihn dar, sprechend:

Pr. Herr, wir bringen dir dar den Kelch des Heils, deine Gnade erflehend, daß er im Angesichte deiner göttlichen Majestät für unser und der ganzen Welt Heil mit süßem Geruche zu dir aufsteige. Amen.

Dann macht er mit dem Kelche das Zeichen des Kreuzes, stellt ihn auf das Corporale, bedeckt ihn mit der Palla, worauf er mit über den Altar gefalteten Händen ein wenig gebeugt fortfährt:

Pr. Mit dem Geiste der Demuth und einem zerknirschten Gemüthe wollest du Herr uns aufnehmen und unser heutiges Opfer werde so vor dir verrichtet, daß es dir gefalle, Herr Gott.

Der Priester richtet sich nun auf, breitet die Hände aus, faltet sie in die Höhe gereckt, erhebt die Augen gen Himmel, schlägt sie sogleich wieder nieder und spricht:

Pr. Komm heiligender, allmächtiger, ewiger Gott (er weiht nun das Opfer, d. i. Kelch und Hostie), und weihe so dieses Opfer, welches deinem heiligen Namen bereitet ist.

Bei einer solennen Messe weiht er das Rauchwerk (Weihrauch) mit folgenden Worten:

Pr. Auf Fürsprache des seligen Erzengels Michael, welcher steht zur Rechten des Rauchaltars und aller seiner Erwählten, wolle der

Herr dieses Rauchwerk weihen und annehmen zu süßem Geruche durch Christum unsern Herrn. Amen.

Der Prediger empfängt vom Diaconus das Rauchfaß und beräuchert das Opfer auf die in den Rubriken vorgeschriebene Weise, und spricht:

Pr. Jenes Rauchwerk von dir geweiht steige auf zu dir, Herr, und über uns komme deine Barmherzigkeit hernieder!

Dann beräuchert er den Altar und spricht:

Pr. Mein Gebet Herr müsse vor dir taugen wie ein Rauchopfer, meiner Hände Aufheben wie ein Abendopfer. Herr behüte meinen Mund und bewahre meine Lippen, damit mein Herz nicht auf Böses sich neige (Ps. 141, 2—4.), um meine Sünde zu rechtfertigen.

Während er dem Diaconus das Rauchfaß zurückgiebt, spricht er:

Pr. Die Furcht des Herrn entbrenne in uns und unvergängliche Liebe. Amen.

Hierauf wird der Priester, dann die übrigen der Reihe nach beräuchert. Indessen wäscht sich der Priester die Hände, wozu er den 26. Psalm von V. 6—12. betet.

Pr. Ich wasche meine Hände in Unschuld u. s. w. bis zu Ende.

Pr. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste. So wie er war von Anbeginn, und jetzt ist, und immerdar seyn wird in alle Ewigkeit. Amen.

In Todtenmessen und zur Passionszeit, auch in den Zeitmessen wird das: „Ehre sei dem Vater," ausgelassen. Hierauf beugt sich der Priester ein wenig vor der Mitte des Altars und spricht mit über denselben gefalteten Händen:

Pr. Heilige Dreieinigkeit, nimm an dieses Opfer, welches wir dir darbringen zum Andenken an das Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi unsers Herrn: und zur Ehre der seligen allezeit Jungfrau Maria, des seligen Johannes des Täufers, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und aller übrigen Heiligen, damit es ihnen gereiche zur Ehre, uns aber zum Heil, und die für uns bitten im Himmel, deren Gedächtniß wir auf Erden feiern. Durch denselben Christus, unsern Herrn. Amen.

Dann küßt der Priester den Altar, wendet sich zum Volke, breitet die Hände aus und faltet sie wieder, und spricht mit etwas erhabener Stimme:

Pr. Bittet, ihr Brüder, daß mein und euer Opfer angenehm werde bei Gott, dem allmächtigen Vater.

Der Ministrant oder die Umstehenden antworten oder auch sonst der Priester selbst.

Minist. Der Herr nehme an das Opfer von deinen (meinen) Händen zum Lob und Ruhm seines Namens, auch zu unserem und seiner ganzen heiligen Kirche Nutzen.

Der Priester spricht leise: Amen; dann, ohne vorher zu sagen **Laßt uns beten**, sogleich das Stillgebet, oder wenn es erforderlich ist, mehrere.

Stille Gebete kommen schon im christlichen Alterthume vor und die Eintheilung des Gebets in lautes und stilles rührt aus den Zeiten der disciplina arcani her, wo man einen Theil des Gottesdienstes, namentlich die Feier des heiligen Abendmahls, vor den noch nicht getauften Christen und Heiden geheim hielt. Das Vaterunser wurde in Beiseyn der Gläubigen still gebetet; wenn diese die Versammlung verlassen hatten, laut (εὐχὴ διὰ σιωπῆς und εὐχὴ διὰ προσφωνήσεως).

Stille Gebete, beim Eintritte in die Kirche, wie sie noch jetzt bei den Protestanten üblich sind, kennt das christliche Alterthum schon. Solche Stillgebete werden nun auch in der Messe sowohl in der griechischen als in der römischen Kirche bei der sogenannten Opferung gehalten. **Casalius de sacris vet. Christ. rit. Francoforti ad Moen. 1661 p. 100**, meint, daß diese Gebete deshalb still gesprochen würden und **orationes secretae** hießen, weil Christus das zu opfernde Passahlamm gewesen, welches nicht nur den Juden, sondern auch den Aposteln und allen andern Anhängern derselben bis zum Tage des Mahles verborgen (**secretum**) geblieben sei.

Stillgebete zur Messe am 1. Advent.

Pr. Laß uns Herr diese heilige Handlung (das Meßopfer) durch deine mächtige Kraft geläutert, reiner beginnen (nämlich am heutigen Tage, d. i. am Anfange des neuen Kirchenjahres), durch unsern Herrn Jesum Christum deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in Ewigkeit des heiligen Geistes. Amen.

(Von der heiligen Maria Stillgebet.)

Herr, wir bitten dich, befestige in unsern Herzen den wahren Glauben, daß alle, die wir ihn, von der Jungfrau Empfangenen, wahren Gott und Menschen, bekennen, durch die Kraft seiner heilbringenden Auferstehung zur ewigen Freude zu gelangen verdienen.

Wenn dieß Stillgebet als das letzte gesprochen wird, so schließt es: **Durch denselben unsern Herrn.**

Uebrigens giebt es der Stillgebete bald mehrere, bald wenigere, je nachdem die Messe länger oder kürzer seyn soll; z. B. Stillgebete gegen den Verfolger der Kirche, oder für den Papst u. s. w. Sind die Stillgebete beendigt und der Priester ist an den Schluß derselben gekommen, so spricht er mit lauter Stimme:

Pr. In alle Ewigkeit.

Minist. Amen (dann die Präfation).

Wir gehen nun zu dem wichtigsten Theile der Messe über, zu dem eigentlichen Meßcanon, dem Nerven und der Seele des ganzen katholischen Meßdienstes, wie ihn Chemnitz (**Examen decret. conc. Trident. p. II. p. 300**) sehr richtig nennt. Ehe wir aber selbst zur nähern Erörterung desselben schreiten, wird es nöthig seyn, noch etwas über die einleitenden Gebete zu demselben von der Präfation und dem Sanctus zu erinnern.

Der Priester begrüßt jetzt das Volk mit dem **Dominus vobiscum** und spricht oder singt die Präfation bei solenner Messe. Präfatio (Vorwort) wird aber dieß Gebet darum genannt, weil es unmittelbar vor der gleich darauf beginnenden wichtigsten Handlung der Messe, der Consecration und Communion, seine Stelle hat, und als ein vorbereitendes Gebet auf das Folgende anzusehen ist. Diese vor der eigentlichen Feier des heiligen Abendmahls gesprochenen Gebete sind sehr alt, wie wir schon oben, wo von den liturgischen Formeln **Dominus vobiscum, — Pax vobis, — Oremus, — Sursum corda**, die Rede war, gezeigt haben. Alle ältere christliche Liturgien haben dergleichen Präfationen (**Praefatio**, oder **immolatio**, oder **contestatio missae**). Ueberall nimmt der Priester die dankbare Anerkennung und Versicherung (**contestatio**) des Volks auf und wendet sich mit einem Dankgebete an Gott für die erwiesenen unzähligen Wohlthaten, besonders

durch die Segnungen des Christenthums. Die abendländische Kirche hat eine Menge solcher Präfationen, so daß gemeiniglich an den meisten Festen und Ferien jede Messe ihre eigenen Präfationen hatte. Aber Pelagius II. († 590) befahl schon den deutschen und gallischen Bischöfen nur die neun in Rom üblichen Präfationen zu gebrauchen. Wann die römische Kirche die elf Präfationen, welche jetzt in dem römischen Meßbuche enthalten sind, als allein gültig festgesetzt hat, kann eben so wenig als deren Verfasser mit einiger Gewißheit angegeben werden.

Die Präfationen schließen alle mit dem dreimal heilig, welches auch wegen Jes. 6, 3. der Hymnus der Cherubim hieß. Die ursprüngliche Gestalt desselben war nach den apostolischen Constitutionen l. VIII. c. 12. diese: *ἅγιος — ἅγιος — ἅγιος σαβαώϑ· πλήρης ὁ οὐρανὸς, καὶ ἡ γῆ δόξης αὐτοῦ· εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.* Später wurden die Worte: Hosianna in der Höh'! gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosianna in der Höh'! aus Mt. 21, 9. entnommen, hinzugefügt, welche früher auch allein in der **Missa fidelium** als ein eigener Hymnus gesungen wurden. Der römische Bischof Sixtus im 2. Jahrhundert soll diesen Hymnus bei der Feier des Abendmahls zu singen verordnet haben; allein der **liber pontificalis** erwähnt bei ihm nur, er habe befohlen, daß der Priester ihn anfangen und dann das ganze Volk mit einstimmen solle, und die Kirchenversammlung zu Valence im Jahre 529 setzte in einem Canon fest, daß das Dreimalheilig in allen Messen ohne Einschränkung gesungen werden sollte. Alle Ritualbücher verordnen, daß die beiden Theile des Chores, welche dasselbe sangen, sich gegen einander verneigen und bei den Worten Himmel und Erde sind rc. — wieder aufrichten sollten. Der Chor singt es auch jetzt noch alternirend bei solenner Messe, in der Stillmesse wird es nur vom Priester gesprochen.

Es giebt außer dem dreimal heilig noch ein anderes: *ἅγιος ὁ ϑεὸς, — ἅγιος ἰσχυρός, — ἅγιος ἀϑάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς,* welches in der griechischen Kirche jetzt kurz vor Verlesung der Epistel in der **Missa Catechumenorum** vom Chor täglich gesungen wird; indessen das erstere Dreimalheilig erst in der **Missa Fidelium** die Präfation: Es ist würdig und recht dich zu preisen rc. — beschließt — (**cfr. Liturgia Chrysostomi l. I.**). Nur allein am Rüsttage hat die römische Kirche das zweite Dreimalheilig in das Meßbuch aufgenommen. Zwei Chöre singen es alternirend, zuerst griechisch und darauf lateinisch zu drei verschiedenen Malen wiederholt. Man erzählt, daß dieser letztere, bei den Griechen vorzüglich, unter dem Namen **Trisagium** verstandene Hymnus einem Wunder zur Zeit des Patriarchen Proklus in Constantinopel seine Entstehung verdanke. Bei einem vier Monate anhaltenden Erdbeben nämlich, wo der Kaiser Theodosius II. (um das Jahr 436) und der Patriarch eine feierliche Prozession anstellten, Gott um Gnade und Erbarmen zu bitten, wurde ein kleiner Knabe im Angesichte des ganzen Volks in die Lüfte erhoben. Nach einer Stunde unbeschadet wieder herabgelassen, erzählte er, wie er diesen Hymnus von den himmlischen Heerscharen habe singen hören, und ihm der Auftrag geworden, dem Volke zu verkünden, daß Gott gnädig seyn werde, wenn sie diesen Hymnus anstimmten. Dieß geschah und das Erdbeben hörte alsbald auf. So erzählt die Geschichte Goar in den **Notis ad**

missam (sc. liturgiam) Chrysostomi dem Theophanes und auch Papst Felix III. in einem Briefe an Petrus Enaphäus, Bischof zu Antiochien.

Die morgenländischen Christen bedienen sich desselben, um ihre Rechtgläubigkeit gegen die Trinität an den Tag zu legen und verstanden das erste **Heiliger** vom Vater, — das zweite vom Sohne, — das dritte vom heiligen Geiste. Aus dergleichen dogmatischen Gründen sind die mancherlei Veränderungen und Zusätze zu erklären, welche dieser Hymnus zu verschiedenen Zeiten hat erleiden müssen; die jedoch meist nicht von langem Bestande gewesen sind.

Der Unterschied zwischen beiden, wovon das erstere *ἐπινίκιον*, **hymnus triumphalis** oder **cherubicus**, das letztere und erst später entstandene ausschließend *τρισάγιον* genannt wird, kennt nur die spätere griechische Kirche, der ältern ist er ganz fremd (cfr. Bingh. l. l. Vol. VI. p. 41.)

Präfation, welche am Trinitatisfeste und allen Sonntagen gebraucht wird.

Pr. Der Herr sei mit euch.

Min. Und mit deinem Geiste.

Pr. Die Herzen in die Höhe.

Min. Haben wir zum Herrn.

Pr. Wir sagen Dank dem Herrn unserm Gott.

Min. Es ist billig und recht.

Pr. Wahrlich es ist billig und recht und auch nützlich und heilsam, daß wir dir allezeit und überall Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott. Der du mit deinem eingebornen Sohne und dem heiligen Geiste einiger Gott bist und einiger Herr; nicht in Einigkeit einer einzelnen Person, sondern in drei Personen eines einigen Wesens. Denn was wir durch deine Offenbarung von deiner Herrlichkeit glauben, dasselbe halten wir ohne Unterschied von deinem Sohne, dasselbe vom heiligen Geiste, auf daß in dem Bekenntnisse der wahren und ewigen Gottheit in den Personen die Persönlichkeit, in dem Wesen die Einheit, in der Herrlichkeit die Gleichheit angebetet werde.

Welche loben die Engel und Erzengel, die Cherubim und Seraphim, die ohne Aufhören täglich mit einer Stimme ausrufen:

Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth.
Himmel und Erde sind deiner Ehre voll.
Hosianna in der Höhe.
Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn,
Hosianna in der Höhe.

Die Präfation beginnt der Priester mit beiden rechts und links auf dem Altar aufliegenden Händen, welche er ein wenig erhebt, wenn er spricht: **Die Herzen in die Höhe.** Er faltet sie vor der Brust und beugt das Haupt mit den Worten: **Wir sagen Dank dem Herrn unserem Gott;** dann trennt er die Hände und behält sie getrennt, bis zum Ende der Präfation, worauf er sie nochmals faltet und das heilig, heilig, heilig spricht. Bei den Worten: **Gelobt sei der da kommt,** schlägt er sich ein Kreuz von der Stirne nach der Brust.

Vom Meßcanon
oder
von der Consecration der Eucharistie.

Um über einen so vielseitig besprochenen Gegenstand nicht allzuweitläuftig zu werden, heben wir nur das Wichtigste und Nothwendigste aus, um das Meßformular auch in diesem Theile richtig zu verstehen.

Durch den seit Gregor des Großen Zeit allgemeiner gewordenen Ausdruck: Canon missae, wird sogleich die besondere Beschränkung, in welcher das so vieldeutige Wort Canon genommen wird (vergl. Thl. I. d. Handb. über den verschiedenartigen Gebrauch des Worts Canon p. 314 ff.) ersichtlich. Es ist legitima et regularis sacramenti confectio; oder regula fixa et stabilis ad sacramenta conficienda, wie sich Walafr. Strabo de reb. eccles. c. 22. ausdrückt. Insbesondere ist es die bestimmte Anzahl und Ordnung von Gebeten, welche zur gültigen Consecration der Eucharistie gebraucht werden. Man muß übrigens bemerken, daß der Canon missae oft im weitern Sinne genommen wird und daß er alsdann, wie schon Du Cange erinnert, aus folgenden Stücken besteht. 1) Secreta. 2) Praefatio. 3) Canon. 4) Oratio Dominica. Also alle Functionen vom Anfange der Oblation bis zur Austheilung. Im engern Sinne begreift man unter Canon die fünf oder sechs Gebete, welche sich zunächst auf die Consecration beziehen.

Es giebt wenig Puncte des Alterthums, welche so oft untersucht und bestritten worden sind, als die Fragen über Ursprung, Alter, Verfasser, Inhalt, Veränderung u. s. w. des Meßcanons, so daß eine Geschichte dieser verschiedenen Meinungen ein eigenes Werk erfordern würde. Wir begnügen uns hier mit der Angabe einiger Werke, worin man diesen Gegenstand ausführlicher abgehandelt findet. Außer den ältern und neuern liturgischen Schriften (vergl. den Artikel Liturgien Nr. V., wo von den jetzt anzuführenden Schriftstellern weitläuftiger gehandelt wird) von Micrologus (c. 12.). — Berno (de missa c. 1.). — Beleth (c. 46.). — Guil. Durand. ration. div. offic. l. IV. c. 35. und 36. — Stephan. Durand. (de ritib. eccles. cathol. l. II. c. 32 seqq.) — Hug. Menardus (Observ. ad Sacramentar. Gregor. p. 12 seqq.) — Bona (rer. lit. II. c. XI.). — Rob. Bellarmin (de missa l. II. c. 18—28.) — Bellote (Observat. p. 523—62.). — Graniolas (de antiq. Lit. 603 seqq.). — Petrus le Brun (Tom. I. p. 399 seqq.). — Edm. Martène (de antiq. eccles. ritib. lib. I. art. 8.) — Gavantus (thesaur. sacror. rit. edit. Merati Tom. I. p. 105 seqq.). — Brenner geschichtl. Darstellung rc. p. 9 ff., und vielen andern dieser Art, gehören vorzugsweise drei protestant. Schriftst. hierher: 1) Christ. M. Pfaff dissert. de consecratione vet. eucharistica. Hag. Com. 1715, vergl. dessen de Liturgiis, Missalib. etc. orient. et occident. Tubing. 1718. 2) Th. Christ. Lilienthal Schediasma hist. theol. de Canone Missae Gregoriano. Lugd. Batav. 1740. 3) Jo. Chr. Köcher hist. critic. Canonis Missae Pontificiae. Jen. 1751. — Die dogmatisch-polemischen Gesichtspuncte hat J. Fr. Cotta ad Gerhardi locos theol. Tom. X. p. 264—78. gut zusammengefaßt.

Will man sich in der Kürze darüber belehren, zu welcher Zeit und auf welche Art dieser Meßcanon entstanden sei und sich nach und nach ausgebildet habe, daß er aber keineswegs von Gregor dem Großen herrühre, der ihn nur in wenigen Puncten änderte, sondern schon lange vorher gewöhnlich war, so giebt Augusti l. l. 8r Bd. p. 355 ff. darüber gnügende Auskunft, so wie auch Gräser in seiner Schrift: Die römisch=katholische Liturgie rc. p. 139 ff. Nach dem Conc. Trident. sess. 22. c. 4. besteht der Canon aus den Worten des Erlösers selbst, aus apostolischen Traditionen und den frommen Anordnungen der Päpste. Die Einsetzungsworte sind die Worte des Erlösers, — der Gebrauch des Vaterunsers bei der Feier des heiligen Abendmahls ist nach Gregor dem Großen apostolische Tradition, alles andere im Canon fällt also den frommen Anordnungen der Päpste zu, so daß der Canon aus einer Reihe päpstlicher Anordnungen, jenen kleinen Theil ausgenommen besteht. Die Decreta Greg. IX. l. III. Tit. 41. c. 6. lehren: „Wenn auch einige Worte im Canon enthalten seyn sollten, „welche die Apostel nicht erwähnen, so müssen wir doch glauben, daß „Christus solche den Aposteln gesagt und diese wiederum ihren Nachfolgern mittelst der Tradition überliefert haben." S. dagegen Chemnitz l. l. p. 305 ff.

Wir bemerken hier nur noch, daß, wie Luther, die dem Canon vorhergehenden Theile der Messe mit aller Schonung behandelte, er sich doch mit dem höchsten Unwillen über den Canon erklärt. Er nennt ihn den zurissen, zütt[i]chten, gräulichen Canon, der aus vielen stinkenden Pfützen zusammengesetzt und geflickt ist. In seinen Werken Jen. Ausg. Tom. II. p. 27 sagt er: „Wer merkt auch nicht, daß er „von einem Schwätzer, der keinen Geist Gottes gehabt, ist zusammengesetzt?"

Der Canon besteht aus folgenden einzelnen Theilen. 1) Das Gebet Te igitur etc. 2) Commemoratio pro vivis. 3) Die Communicantes. 4) Das Gebet Hanc igitur etc. 5) Das Gebet Quam oblationem etc. 6) Die Einsetzungsworte: Qui pridie etc. 7) Das Gebet Unde et memores etc. 8) Das Gebet Supra quae propitio etc. 9) Das Gebet Supplices te rogamus etc. 10) Commemoratio pro defunctis. 11) Das Gebet Nobis quoque peccatoribus etc. 12) Das Gebet Per quem haec omnia etc.

Wann die in Nr. 1. vorkommende Fürbitte für den Papst in den Canon zuerst aufgenommen worden, ist nicht nachzuweisen. Die erste Kirchenversammlung zu Valence (Jahre 529) c. 4. beschloß den Namen des Papstes in allen gallischen Kirchen öffentlich ablesen zu lassen. Auch wurde derselbe frühzeitig schon in das Gebet der griechischen Kirche eingeschlossen. Denn Nicephor. Callist. hist. eccles. l. 16. c. 17. erzählt, daß man zur Zeit des constantinopolitanischen Patriarchen Acatius den Namen der römischen Bischöfe aus den heiligen Tafeln gestrichen habe. Dieß geschah so oft, als die römischen und constantinopolitanischen Bischöfe im Streite lagen, und es pflegte gewöhnlich der Anfang zu gütlichen Unterhandlungen zu seyn, daß des römischen Bischofs in den heiligen Tafeln wieder gedacht wurde (cfr. Bona l. l. II. c. 11. p. 616). In der Liturgie des Chrysostomus wird jetzt nur für alle Bischöfe im allgemeinen gebetet. Darauf bittet der Priester

insonderheit für seinen Bischof oder Metropolitan und der Diaconus für den Priester. Dieß Gebet erfolgt in der römischen Messe vor der Consecration, in der griechischen nach derselben.

Das Gebet Nr. 2. verdankt seinen Ursprung der alten Sitte, die Namen derer, welche Brod und Wein zum Gebrauche beim heiligen Abendmahl und den andern oben genannten Zwecken, geopfert hatten, öffentlich vorzulesen, um diese Gläubigen und Wohlthäter der Kirche dadurch der ganzen Gemeinde als Muster aufzustellen und Gott dafür zu danken. Nachdem das Abendmahl als ein Opfer für die Sünden der Welt dargebracht gehalten zu werden anfing, wurden durch diese öffentliche Vorlesung die Geber Gott gleichsam besonders empfohlen. Bei der Menge der Opfernden war es nicht möglich, aller Namen mehr zu verlesen, wie früher geschehen war. Es wurde darum eine Auswahl solcher gemacht, die sich besondere Verdienste um die Kirche und ihre Diener erworben hatten und der Uebrigen nur im Allgemeinen gedacht. So geschieht es noch jetzt im Canon mit den Worten: Memento omnium circumstantium etc. — Endlich hat die öffentliche Vorlesung ganz aufgehört und ist jetzt der Willkür des Priesters freigestellt, für welche er bitten will, bei Privatmessen, für welche das Amt bestellt ist, nach den Worten: Memento domine famulorum famularumque tuar. N. N. einzuschalten.

Als 2. Theil dieses Gebets ist Nr. 3. zu betrachten — die Communicantes — von den Anfangsworte so benannt. Da bisweilen der Canon auch actio, die Handlung, genannt wird, indem während desselben die eigentliche Opferhandlung vorgenommen wird, so hat man diesem Gebete den Titel infra (i. q.) intra actionem — unter der Handlung vorgesetzt. Es steht dasselbe eigentlich in gar keinem festen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden, weshalb es Luther l. l. p. 501 ein „heillos ungeschickt Gebet nennt, das sich doch nirgend zur Messe reime." Außer der Maria und den Aposteln werden zwölf Märtyrer im römischen Meßcanon zu Fürbitten bestellt, und zwar sämmtlich solche, die zu Rom oder an Orten, welche dem römischen Stuhle unmittelbar unterworfen sind, ihren Tod fanden.

Von dem Gebete Nr. 4. sind die Worte: diesque nostros bis an das Ende durch Gregor den Großen zugesetzt, wie Johannes Diac. und Anastasius in dessen Lebensbeschreibung erzählen. Es enthält, wie das folgende

Nr. 5. an mehrern Tagen kleine Zusätze, früher bei allen Gelegenheitsmessen, wo die Veranlassung dazu in den Hanc igitur etc. mit angegeben wurde. Nr. 5. geht der eigentlichen Consecration als Vorbereitung voran. Die Worte finden sich schon bei Ambrosius de sacram. l. IV. c. 5., und werden dem Augustinus zugeschrieben. Der Verfasser will sie augenscheinlich von der Opferung des Brodes und Weines verstanden wissen, diese in Leib und Blut Christi zu verwandeln, indessen es die Katholiken von der ganzen Opferhandlung erklären, welche sie Gott angenehm und wohlgefällig machen solle (cfr. Chemnitii examen etc. l. 1. p. 308).

Nr. 6. die Consecration. — Man unterscheidet in der katholischen Kirche die Worte der Consecration selbst — das ist mein Leib — das ist mein Blut — und die Worte der Erzähler. Jene, über Brod und

Wein gesprochen, meinte man lange Zeit, seien allein hinreichend, die Verwandlung zu bewirken (cfr. Chemnitii examen l. 1. p. 122). Die Väter des Tridentiner Concils haben nicht bestimmt, ob sie beides unter dem Worte consecratio begriffen oder nicht. — In der ältern christlichen Kirche bestand die Consecration immer in der lauten Vorlesung der Einsetzungsworte und einigen Gebeten an Gott, daß er seinen Geist senden und Brod und Wein zu Leib und Blut Christi möge werden lassen. Vergl. constit. apost. l. VIII. c. 12. — Art. Abendmahlsfeier der Christen in diesem Handb. Thl. I. p. 10—11. Im Meßcanon sind die Einsetzungsworte nicht dieselben, welche wir jetzt nach der heiligen Schrift gebrauchen, sondern etwas verändert. Qui pridie, quam pateretur, soll Papst Alexander eingeschoben haben, elevatis oculis in coelum ist aus apostolischer Tradition, wie Innocentius III. de myst. missae l. IV. c. 5. bemerkt, zugefügt, da bekanntlich Christus beim Gebete immer seine Augen zum Himmel zu erheben gepflegt habe. — Wenn die Consecretion von dem Priester verrichtet ist, so hebt er Hostie und Kelch auf, um sie dem Volke zur Anbetung vorzuzeigen, mit den in den Rubriken angezeigten Ceremonien. Daß diese Sitte zwar alt sei, aber eine ganz andere Bedeutung im christlichen Alterthume, wie im jetzigen Meßritus gehabt habe, ist von uns gezeigt worden im Artikel Abendmahlsfeier 1r Thl. p. 30. Bei der Elevation der Abendmahlselemente wird schon im 11. Jahrhundert des Meßglöckchens in Frankreich gedacht, um dem Volke die Aufhebung anzukündigen. Elevation und Klingeln mit dem Meßglöckchen soll nach Bona l. l. lib. II. c. 13. p. 637, Cardinal Guido in Deutschland eingeführt haben, da er 1203 als päpstlicher Legat zur Wahl des Kaisers Otto IV. nach Cöln gesandt war. Viel früher aber muß sie nach dem Vorhergesagten in Gallien und Italien statt gefunden haben. Eine Deutung der Aufhebung und des Klingelns bei der Messe, die eben keine Mißbilligung auszudrücken scheint, giebt Luther (s. s. Werke Jena Tom. I. p. 436) im Sermon von der würdigen Empfahung des Leichnams Christi; daher es sich auch erklären läßt, daß dieses Klingeln bei der protestantischen Abendmahlsfeier hin und wieder noch lange fortgedauert hat und in Leipzig erst unter dem Superintendenten Dr. Rosenmüller abgeschafft worden ist.

Das Gebet Nr. 7. hängt mit dem Ende der Einsetzungsworte: — solches thut, so oft ihrs thut, zu meinem Gedächtnisse — zusammen, worin die Erfüllung dieses Gebotes Christi dargethan und Gott wiederholt das reine, heilige, unbefleckte Opfer dargeboten wird. Als Verfasser dieses Theils des Canons nennt man Papst Alexander I., so wie Papst Leo I. als Verfasser von

Nr. 8., welcher indessen nur die Schlußworte desselben: sanctum, sacrificium, immaculatam hostiam, hinzugesetzt haben soll (cfr. Bona II. c. 13. p. 641.).

In Nr. 9. bittet der Priester, daß alle, die vom Brod und Wein genossen, mit allem himmlischen Segen und Gnade erfüllt werden möchten; was aus der Zeit herrührt, wo die Feier des heiligen Abendmahls noch als solche vom Volke gefeiert wurde, und alle oder doch die meisten der Anwesenden auch wirklich communicirten. Hier geschieht nun auch nach römischem Ritus erst die Erwähnung der Verstorbenen,

Nr. 10., welche sonst unmittelbar auf Nr. 2. folgte, wie es auch noch in der griechischen Kirche der Fall ist. Papst Gelasius II. soll nach Bona II. c. 14. p. 651 diese Trennung zuerst angeordnet haben. Der Verstorbenen in ihren Gebeten zu gedenken, war allerdings bei den ersten Christen schon gebräuchlich, weil diese Sitte ja recht eigentlich in einem bessern menschlichern Gefühle ihren Grund hat (cfr. Bingh. Vol. VI. p. 330 seqq.). Daß aber dabei nichts weniger als an eine Fürbitte um Erlösung aus dem Fegefeuer gedacht worden sei, geht daraus hervor, daß diese Fürbitten für Märtyrer, Heilige und gottesfürchtige Männer aller Art, selbst für die Jungfrau Maria gethan wurden, von welcher doch gewiß die katholische Kirche nicht annimmt, daß sie im Fegefeuer leide oder gelitten habe, da sie ja mittelst der Tradition ihre unmittelbare Himmelfahrt zu wissen meint. Ohne diese Fürbitte darf keine Messe gelesen werden (cfr. decret. P. III. dist. 1. de consecr. c. 12.); es sind daher alle Messen in diesem Sinne Todtenmessen und zur Erlösung der abgeschiedenen Gläubigen ersprießlich, da die Erhörung des priesterlichen Gebetes angenommen werden muß. Ueber die Lehre der katholischen Kirche vom Fegefeuer cfr. Conc. Trident. sess. 25. decret. de purgat. — Die Widerlegung derselben in Chemnitii examen Pars III. p. 178—284. — Dem Gebete für die Verstorbenen folgt

Nr. 11., welches in der in Nr. 3. vorkommenden Lehre, als nehme Gott die Gläubigen um des Verdienstes und der Fürbitte der Heiligen willen in seinen Schutz, und lasse sich das Opfer angenehm seyn, ganz frei, und mithin auch ältern Ursprungs, vielleicht die älteste Formel einer solchen Erwähnung der Heiligen, d. i. der für die Wahrheit des Evangeliums gestorbenen Märtyrer seyn dürfte (cfr. Chemnitii examen etc. pars II. p. 307). Bei der Zusammensetzung des Canons hat man dieses ältere Gebet behalten, ob es gleich mit Nr. 3. in offenbarem Widerspruche steht. — Den Beschluß des Canons macht

Nr. 12., welches Gebet aber eigentlich nicht auf den Leib und das Blut Christi im Abendmahle zu beziehen ist, sondern im Allgemeinen auf die Opferungen der Gläubigen zum Abendmahl, für die Geistlichen, zu Almosen u. s. w. Die hierbei gegebenen Früchte schaffe Gott immer neu und segne sie durch Jesum Christum; keinesweges aber den Leib seines Sohnes, wie es die katholische Kirche versteht (cfr. Chemnitii exam. I. 1. p. 304). Jene Erklärung wird noch dadurch bestärkt, daß ehemals vor diesem Gebete die Weihungen alles dessen, was das Volk vom Priester geweiht haben wollte, an Früchten, Speisen, Geräthen vor sich gingen (cfr. Bona I. 1. p. 656 seqq.).

Der eigentliche Meßcanon ist hier geschlossen, wenn man nicht das Vaterunser noch dazu rechnen will; alles Uebrige, was noch folgt, steht zwar im Meßbuche mit unter der Aufschrift Meßcanon, gehört ihm aber nicht mehr als integrirender Theil an, sondern bildet, wie der Canon selbst, einen eigenen Theil des Meßrituals.

Die zeither besprochenen Gebete gestalten sich nun in dem Meßformulare auf folgende Art:

Der Meßcanon.

Der Priester breitet die Hände aus und faltet sie wieder, erhebt die Augen gen Himmel und schlägt sie sogleich wieder nieder, beugt sich tief vor dem Altar, hält die Hände auf demselben und spricht:

1) **Pr.** Wir bitten dich darum demüthig, gnädigster Vater, durch Jesum Christum unsern Herrn (er küßt den Altar), du wollest dir angenehm seyn lassen und segnen (er faltet die Hände und bekreuzigt dann dreimal das Opfer) diese † Gaben, diese † Geschenke, diese † heiligen, unversehrten Opfer (spricht dann mit ausgebreiteten Händen weiter), vornehmlich die, welche wir dir opfern, für deine heilige, allgemeine Kirche, welcher du wollest Friede schenken, sie behüten, einigen und regieren im ganzen Erdkreise, sammt deinem Diener, unserm Papst N. und unserm Bischofe N. und allen Rechtgläubigen und denen, die dem apostolischen Glauben zugethan sind.

Gebet für die Lebendigen.

2) Gedenke Herr deiner Diener und Dienerinnen N. N. (er faltet die Hände, bittet für die er zu bitten Willens ist; dann fährt er mit ausgebreiteten Händen fort) und aller Umstehenden, deren Glaube dir bekannt und deren Andacht kund ist, für welche wir dir opfern oder welche dir (selbst) opfern dieses Opfer des Lobes, für sich und alle die Ihrigen um Erlösung ihrer Seelen, um Hoffnung ihrer Seligkeit und ihres Wohles, und bezahlten ihre Gelübde dir, dem ewigen, lebendigen und wahren Gotte.

Unter der Handlung.

3) Die wir gemeinschaftlich des Herrn Mahl begehen und ehren das Gedächtniß vornämlich der hochgelobten, allezeit Jungfrau Maria, der Mutter Gottes und unsers Herrn Jesu Christi; dazu auch deiner seligen Apostel und Märtyrer, Petrus und Paulus, Andreas, Jacobus, Johannes, Thomas, Jacobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Taddäus, Linus, Cletus, Clemens, Xistus, Cornelius, Cyprianus, Laurentius, Chrysogonus, Johannes und Paulus, Cosmus und Damianus und aller deiner Heiligen; verleihe uns um deren Verdienst und Fürbitte willen, daß wir in allem durch deines Schutzes Hülfe beschirmt werden (er faltet die Hände) durch denselben Christum, unsern Herrn. Amen.

Indem er die Hände ausgebreitet über das Opfer hält, spricht er:

4) Darum bitten wir dich, Herr, nimm dieses Opfer unsers Dienstes, dazu auch aller deiner Diener gnädig an, gieb unsern Tagen deinen Frieden, errette uns von der ewigen Verdammniß und lasse uns zur Schaar deiner Auserwählten zählen (er faltet die Hände) durch Christum, unsern Herrn. Amen.

5) Dieses Opfer, bitten wir, Gott, wollest du an allen (er schlägt drei Kreuze über das Opfer) geseg†net, ange†rechnet, kräf†tig, vernünftig und annehmlich seyn lassen (er macht ein Kreuz über die Hostie und ein anderes über den Kelch), damit er uns werde der † Leib und das † Blut deines geliebten Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi.

6) Der am Tage vor seinen Leiden (er nimmt die Hostie in die Hand) das Brod nahm in seine heiligen und würdigen Hände (er hebt seine Augen gen Himmel) und mit aufgehobenen Händen gen

mit dem Unterschiede, daß es nicht vom ganzen Volke hergesagt werde; cfr. epistolar. IX. ep. 12., sondern vom Priester allein. Man bediente sich desselben bei allen gottesdienstlichen Verrichtungen, im kirchlichen wie im häuslichen Leben behauptete es vom Anfange des Christenthums an den ersten Rang; sollte es da bei der Feier des heiligen Abendmahls gefehlt haben? (Vergl. den Art. Vaterunser Nr. II. wo der frühe Gebrauch desselben bei der Abendmahlsfeier aus Cyrillus von Jerusalem, Augustin u. a. nachgewiesen wird). Es wurde gleich nach den Consecrationsgebeten, wie man aus Cyrillus ersieht, gesprochen, und zwar laut; denn Augustin sagt hom. 42., daß das Volk das Gebet des Herrn täglich vor dem Altare anhöre. In der griechischen und gallicanischen Kirche wurde es sonst vom ganzen umstehenden Volke gesprochen, in der römischen Kirche allein vom Priester. So geschieht es hier noch jetzt; bei solennen Messen wird es nach den im Meßbuche enthaltenen Noten vom Priester gesungen, in der griechischen Kirche vom Chore, die Doxologie aber: „denn dein ist das Reich," vom Priester laut gesprochen. — Das Absingen des Vaterunsers ist bekanntlich aus der katholischen Kirche in die protestantische übergegangen, doch hat es hier als Präfation vor den Einsetzungsworten seine Stelle in der Liturgie erhalten und bald mit, bald ohne Doxologie vom Chore und Volke mit dem bloßen Amen geschlossen. In Schweden singt oder spricht es der Geistliche nach den Einsetzungsworten mit der Doxologie, eben so in England in der bischöflichen Kirche und zwar Geistlicher und Volk zusammen (cfr. Augusti's Denkwürdigkk. Bd. 8. p. 362. — Fliedners liturg. Mittheilungen aus Holland und England ꝛc. p. 56).

Unter der gewöhnlichen Schlußformel dieses Gebets: per eundem dominum — etc., bricht der Priester nach den im Meßbuche vorgeschriebenen Ceremonien die Hostie in der Mitte durch. Das Brodbrechen wird von den Kirchenvätern einstimmig als überall gewöhnlich angeführt. Das beim jüdischen Passahmahle gewöhnliche Brodbrechen deutete Jesus symbolisch auf sich, daher schreiben auch alle ältere Liturgien das Brodbrechen vor, cfr. D. Mylii disput. de fractione panis etc. Die Griechen und übrigen Morgenländer brechen das Brod oder Hostie in vier Theile, die römische Liturgie verordnet deren drei zu machen. Cfr. decr. p. 111 dist. 2. de consecr. c. 17. — Triforme est corpus domini. Pars oblatae in calicem missa, corpus domini, quod jam resurrexit monstrat. Pars comesta, ambulans adhuc super terram. Pars in altari remanens, corpus jacens in sepulcro; quia usque ad finem seculi corpora sanctorum in sepulcris erunt. Wie die jetzigen Hostien im Abendmahle aufkommen und auch in der lutherischen Kirche beibehalten werden konnten, haben wir im Art. Abendmahlselemente gezeigt.

Hat der Priester Brod und Wein im Kelche vermischt, so spricht er das Agnus Dei etc. Joh. 1. In wiefern dieses Agnus Dei ein Bestandtheil der Messe sei, haben wir in dem Artikel Agnus Dei 1r Bd. p. 103 gezeigt. Luther ließ das Agnus Dei nebst dem Sanctus deutsch, oder Johann Hussens Lied: „Jesus Christus unser Heiland," während Brod und Wein dem Volke gereicht wurde, singen.

Vor der Communion des Priesters werden noch drei Gebete gesprochen, welche, nach Micrologus de observat. ecclesiast. c. 18. nicht von den Päpsten herrühren, sondern durch Tradition aus der frü-

hesten Zeit sollen erhalten worden seyn. Nach dem ersten bittet der Priester den Herrn um seinen Frieden für seine Kirche und giebt darauf den Friedenskuß, wo aber derselbe weder mit den Agapen, noch der Abendmahlsfeier in Verbindung steht, sondern nur als eine allgemeine Bezeugung der Bruderliebe anzusehen ist. Sehr frühzeitig jedoch kam der Bruder- oder Friedenskuß, so wie bei andern gottesdienstlichen Handlungen, als Taufe, Ordination u. a., auch bei der Abendmahlsfeier auf. Vergl. den Artikel Friedenskuß 2r Bd. dieses Handb. p. 144 und den Artikel Abendmahl 1r Bd. p. 26. Nach Ertheilung des Friedens spricht der Priester das zweite Gebet: **Domine Jesu Christe!** und darauf das dritte: **Perceptio corporis etc.**

Erläuternde Bemerkungen der Messe von der Communion bis zum Ende derselben.

Die Communion des Priesters erfolgt nach Ertheilung des Friedens auf die in den Rubriken vorgeschriebene Weise. Sind Communicanten vorhanden, so wird ihnen das Abendmahl unter einer Gestalt mit Wiederholung einiger von dem Priester schon vorher gesprochenen Gebete gereicht. Doch geschieht dieß in der Regel erst nach der Messe auf folgende Art: Der Priester nimmt von dem Altare oder aus dem Sakramentshäuschen (**Tabernaculum**) die in einer Kapsel (**pyxis**, Hostienschachtel) verschlossenen und zu diesem Zwecke, wenn er selbst eben Messe gelesen, jetzt erst, außerdem schon vorher bei einer Messe mit der größern Priesterhostie consecrirten kleinern Hostien (**particulae**) und begiebt sich mit einem Ministranten, welcher den Wein zur Reinigung der Communicanten trägt, nach dem Altar. Wenn daselbst die Kerzen angezündet sind, so beugt er seine Knie, bevor er die Kapsel auf den Altar niederlegt; nachdem dieß geschehen, erfolgt eine wiederholte Kniebeugung. Der Ministrant thut im Namen aller Communicanten das allgemeine Sündenbekenntniß, wie im Meßbuche, und darauf erfolgt alles, wie bei der Communion während der Messe. Es versteht sich, daß unter dem angeführten allgemeinen Sündenbekenntnisse nicht eine Art allgemeiner Beichte zu verstehen ist, da die Ohrenbeichte in der römischen Kirche bekanntlich eine der wichtigsten, einflußreichsten und gefährlichsten Handlungen des Priesters, vorhergeschehen, und wenn dem Communicanten ein anderer Geistlicher hat Beichte gehört, als der das Abendmahl ihm jetzt reichende Priester, von jenem mit einem sogenannten Beichtzettel bescheinigt seyn muß. So wie der Meßpriester die Messe nüchtern feiert, so ist es auch Sitte und Verordnung in der katholischen Kirche, daß die Laien und andere Priester, welche, ohne selbst Messe zu lesen, mit den Laien das Abendmahl feiern, nüchtern zum Altar treten (**cfr. Decret. P. III. dist. II. de consecr. c. 54.**). Verheirathete Laien sollen sich vor dem Abendmahle ihrer Eheweiber enthalten. Der Priester, welcher außer der Messe das Abendmahl austheilt, muß mit dem **Talaris** (Chorrock), **Superpellicium** (Chorhemd) und der **Stola** der am Tage der Feier stehenden Farbe, angethan seyn (s. über diese Stücke der priesterlichen Meßkleidung den Artikel Klerus 2. liturgische Kleidung, Amtstracht desselben. Nr. **III. B.** 3r Bd. p. 51 ff.). — In derselben Kleidung, die Stola ausgenommen, empfangen auch die Geistlichen das Abendmahl, welche sich unter den Communicanten befinden sollten. Bei

einer Privatmesse liest der Priester, wenn die Abspülung von ihm selbst oder den etwa anwesenden Communicanten genommen ist, die Antiphon, welche den Namen der Communion führt. Sie heißt darum communio, weil sie bei solenner Messe, während der Geistliche oder auch das Volk communiciren, vom Chor gesungen wird. Sie rührt, wie der Introitus, das Gradual und das Offertorium von Gregor I. her, und besteht, wie jene, meist aus einzelnen Psalmversen. Die Psalmen wurden schon in der frühesten Kirche während der Austheilung des Brodes und Weines gesungen; der Verfasser der apostolischen Constitutionen l. VIII. c. 13. schreibt dazu den 34 Psalm vor. Hieronymus ep. 29. ad Lucinium scheint auf diesen und Psalm 45, als die bei der Feier des heiligen Abendmahls gebräuchlichsten, hinzudeuten. Auch Psalm 133 wurde zu diesem Zwecke oft gesungen und Chrysostomus bemerkt dieß auch von Psalm 145, woraus hervorzugehen scheint, daß eigentlich kein bestimmter Psalm hierzu festgesetzt war, sondern die Wahl derselben vielmehr von der Willkür der einzelnen Bischöfe und Kirchenbeamten abhing.

Die in der katholischen Kirche gebräuchliche Antiphon, die Communion genannt, währt natürlich nicht so lange, bis alle Communicanten absolvirt sind, wie es sonst bei dem Gesange ganzer Psalmen der Fall war, und die Orgel muß die übrige Zeit ausfüllen. — Luther stellte die Sitte wieder her, daß während der ganzen Communion von der Gemeinde gesungen werden sollte, und schlägt dazu in seiner Schrift: Weise christlich Messe zu halten und zum Tische Gottes zu gehen (in seinen Werken edit. Jen. Tom. III. p. 283 b.) die Lieder vor: Gott sei gelobt und gebenedeiet, oder Johann Hussens Lied: Jesus Christus unser Heiland, das deutsche Sanctus oder das deutsche Agnus Dei. Auch ganze Psalmen wurden in der ersten protestantischen Kirche sehr häufig gesungen, wie aus Spangenbergs deutschen Kirchengesängen rc. vom Jahre 1545 u. a. zu ersehen ist.

Wenn der Priester Brod und Kelch genommen, oder wo allgemeine Communion mit der Messe verbunden ist, das erstere dem Volke ausgetheilt hat, so spricht er das Gebet: Quod ore sumpsimus etc. und ein Ministrant gießt darauf etwas mit consecrirtem Weine in den Kelch (ablutio), welcher mit den Worten: Corpus tuum Domine etc. vom Priester noch ausgetrunken wird. Dann wäscht sich der Priester die Hände, trocknet Mund und Kelch ab und verfolgt die Messe weiter bis zum Ende. Das Gebet: Quod ore sumpsimus etc. erwähnt schon Micrologus de observ. eccles. c. 23., aber das darauf folgende: Corpus tuum Domine etc. fehlt in den ältern Meßbüchern, und steht zuerst in der von Flacius bekannt gemachten Missa latina. Schon daraus, daß es nicht von mehrern redet, sondern allein von dem celebrirenden Priester, läßt sich mit Recht auf seine spätere Entstehung schließen. Die Abspülung ist ein späterer Gebrauch und übersteigt das 10. Jahrhundert nicht.

Nach der Communion pflegte der Chor sonst noch einen Psalm mit dem Gloria patri etc. zu singen und die Antiphon (communio) zu wiederholen. Darauf erhob sich der Bischof von seinem Sitze (cathedra), ging wieder zum Altar und sprach das letzte Gebet für die Communicanten, welches den Namen oratio ad supplendum (Schluß-

gebet) später postcommunio erhielt, da mit demselben die Handlung als völlig geschlossen anzusehen ist. Dieser Gebete gedenkt schon Augustin ep. 59. ad Paulinum, später hat man sie, wie so vieles, was nur auf eine in so großer Gemischtheit gehaltene Feier paßt, in der Meßordnung behalten, wenn auch der Priester das Abendmahl allein genießt. Sie gehören übrigens zu den sogenannten Collecten (s. d. Art.). Die Griechen haben eine ähnliche Collecte, wie die lateinische postcommunio als Dankgebet am Ende der Abendmahlsfeier, und statt des: ite, missa est — sagt der Diaconus: Laßt uns in Frieden hinweggehen. Jene Entlassungsformel läßt schon die älteste Handschrift ordo romanus den Diaconus sprechen. In verschiedenen Zeiten wird statt ihrer gesagt: benedicamus domino, was der Cardinal Bona daher leitet, daß zu dieser Zeit das Volk nach dem Abendmahl noch in der Kirche den übrigen Theil des Gottesdienstes, die sogenannten Canongebete, horae canonicae, abgewartet habe.

Das Gebet: Placeat tibi s. trin. etc. hat der Cardinal Bona zwar in Meßbüchern, die über das Jahr 1000 hinausgehen, gefunden, allein in den ersten Jahrhunderten des Christenthums kannte man unter den Abendmahlsgebeten keins dergleichen (cfr. Chemnitii Examen etc. l. 1. p. 309). Es setzt der Opferhandlung gleichsam den Schlußstein ein und wiederholt die Lehre von dem Sühnopfer, was der Priester für sich und für die er gebetet hat, dargebracht. „Wie es der „lästerliche Meßpfaff angefangen hat," bemerkt hier Luther, „so führt „ers auch hinaus, opfert immerdar, und bittet, daß es Gott angenehm „sei. Der gute Christus ist nicht angenehm bei dem Vater, es komme „denn der heilige Canon und mache ihn angenehm, also, daß ihn das „Opfer Gott versöhne."

Der Priester ertheilt nun den Segen, der nicht mehr, wie ehemals blos vom Bischofe, sondern von jedem celebrirenden Geistlichen gesprochen wird. Die mosaische Segensformel aus 4 Mos. 6, 24—26. ist bei der Messe nicht im Gebrauche, wird auch bei andern Sakramenten nicht angewandt. Wie wir im Artikel Fluch und Segen gezeigt haben, ist sie in der lutherischen Kirche fast die einzige Segensformel, da hingegen bei den Katholiken viele Formeln theils aus dem N., theils aus dem A. T. entnommen, so wie eigene kleine Gebete zu diesem Zwecke im Gebrauche sind. In der griechischen Kirche wird der Segen mehrere Male während der Handlung, auch am Ende derselben mit den Worten ertheilt: „Der Herr unser Gott bewahre uns alle „durch seine Gnade und Liebe von nun an bis in Ewigkeit. Amen." Das Volk antwortet darauf, die Häupter geneigt: „Herr erhalte „diesen (den Priester) viele Jahre, welcher uns segnet und heiligt" (cfr. Liturg. Chrysostom.)

Den Beschluß der ganzen Messe macht nun die Vorlesung des Evangeliums Joh. 1, 1—14., welches gleichsam als Recapitulation des Glaubensbekenntnisses zu betrachten ist. Wie die alte Kirche diese Stelle sehr in Ehren gehalten habe, und wie sie auf Pergament geschrieben, selbst zu Amuleten diente, haben wir im Artikel Amulete 1r Bd. p. 109 gezeigt.

Beim Weggehen vom Altar spricht der Priester die Antiphon: den Lobgesang der drei Männer laßt uns singen, welchen die Heiligen

im Feuerofen anstimmten, den Herrn lobend. „Lobet den Herrn alle seine Werke ꝛc., cfr. Dan. 3, 58 seqq. — Zur Zeit des Micrologus war dieß schon gewöhnlich, ob man gleich so wenig, wie bei dem Anfange des Evangeliums Johannis genau bestimmen kann, wann dieser Lobgesang (hymnus Benedicite oder hymnus trium puerorum) feststehender Theil der Messe geworden ist. Chrysostomus in der Schrift: quod nemo laeditur, nisi a se ipso c. 10. sagt, daß man diesen hymnus an allen Orten der Erde sänge und singen würde. Die vierte Kirchenversammlung zu Toledo c. 13. verordnete sogar, daß alle Priester, welche ihn bei der Feier des Abendmahls an Sonntagen und den Festen der Märtyrer zu singen unterließen, excommunicirt seyn sollten.

Nach dem jetzigen Ritus wird er vom Priester nur gesprochen. Zuletzt spricht der Priester noch den 150. Psalm, wiederholt die Antiphon, spricht das Kyrie, Vaterunser, einige andere Psalmverse alternirend mit den Ministranten, und dann: der Herr sei mit euch! Antwort: Und mit deinem Geiste, endlich einige kleine Schlußgebete, worauf der Ministrant Amen antwortet, und dann jeder seines Weges gehen kann.

Das zeither Gesagte wird nun durch das ausgezogene Meßformular seine nähere Erläuterung finden. Uebrigens sei hier noch bemerkt, daß in einer gelehrten Schrift der neuern Zeit: Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks von Rhode, Professor an der königlichen Kriegsschule zu Breslau, Frankf. a. M. 1820 p. 505 ff. eine noch wenig beachtete Parallele der persischen Opfer mit dem Meßopfer der katholischen Kirche gezogen wird. Wenn wir in ihr auch nicht einen Zusammenhang des Parsismus und Katholicismus finden möchten, so kann sie doch zum Beweise dienen, wie unter den verschiedenartigsten Verhältnissen oft dieselben religiösen Ceremonien und Ansichten sich bilden können.

Pr. Laßt uns beten. Durch heilsame Gebote ermahnt, durch göttliche Unterweisung bestärkt, wagen wir zu sagen (er breitet die Hände aus) **Vaterunser** u. s. w.

Minist. Sondern erlöse uns von dem Uebel.

Pr. (Still für sich.) Amen.

Dann nimmt er die Patene zwischen Zeigefinger und Mittelfinger und spricht:

Wir bitten dich Herr, erlöse uns von allem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Uebel; und durch die Fürbitte der seligen, hochgelobten allzeit Jungfrau, Mutter Gottes, Maria, mit deinen seligen Aposteln Petrus und Paulus und Andreas und allen Heiligen. (Er bekreuzigt sich mit der Patene von der Stirn nach der Brust, und küßt dieselbe) gieb gnädiglich Frieden in unsern Tagen, daß wir mit Hülfe deiner Barmherzigkeit von Sünden allezeit frei und vor aller Bekümmerniß sicher seyn.

Er legt nun die Hostie auf die Patene, enthüllt den Kelch, kniet nieder, richtet sich wieder auf, nimmt die Hostie, bricht sie über dem Kelch mitten durch und spricht:

Der mit dir Gott lebt und regiert in Ewigkeit des heiligen Geistes.

Denn einen Theil (der linken Hostienhälfte) legt er mit der linken Hand auf die Patene, das abgebrochene Stückchen hält er mit der rechten über den Kelch, mit der linken diesen selbst und spricht:

Pr. In alle Ewigkeit.
Minist. Amen.

Mit den Stückchen selbst schlägt er drei Kreuze über den Kelch und spricht:

Pr. Der Friede † des Herrn sei † immer mit † euch.
Minist. Und mit deinem Geiste.

Das Stückchen thut er nun in den Kelch und spricht still:

Pr. Diese Vermischung und Weihung des Leibes und Blutes unsers Herrn Jesu Christi gedeihe uns, die wir es empfangen, zum ewigen Leben. Amen.

Er verhüllt den Kelch mit der palla, kniet nieder, richtet sich wieder auf, verbeugt sich vor dem Sakramente (Hostie und Kelch) und spricht, mit gefalteten Händen sich dreimal vor die Brust schlagend, dreimal:

Lamm Gottes, das du trägst die Sünden der Welt, erbarme dich über uns.

— — — —

— — — — gieb uns Frieden.

In Todtenmessen wird nicht gesagt: „erbarme dich über uns," sondern statt dessen: „schenke ihnen Ruhe," und zum drittenmale: „schenke ihnen ewige Ruhe." Dann spricht er mit gefalteten Händen vor dem Altar gebeugt folgende Gebete:

Herr Jesus Christus, der du deinen Aposteln gesagt hast: Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, siehe nicht an meine Sünden, sondern den Glauben deiner Kirche, und wollest derselben nach deinem Willen Frieden schaffen und sie einigen, der du lebst und regierst Gott in alle Ewigkeit. Amen.

Wenn der Friede gereicht wird, so küßt er den Altar und reicht den Frieden mit den Worten: Friede sei mit dir. Antwort des Ministranten: Und mit deinem Geiste. In Todtenmessen wird weder der Friede gereicht, noch das vorhergehende Gebet gesprochen.

Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, der du nach des Vaters Willen unter Beistand des heiligen Geistes durch deinen Tod die Welt hast lebendig gemacht, erlöse mich durch diesen deinen allerheiligsten Leib und Blut, und schaffe, daß ich allezeit an deinen Geboten hange, und laß mich nimmer von dir getrennt werden, der du mit demselben Gott dem Vater und dem heiligen Geiste lebst und regierst in alle Ewigkeit. Amen.

Der Genuß deines Leibes, Herr Jesus Christus, den ich Unwürdiger zu nehmen gedenke, gereiche mir nicht zum Gerichte und zur Verdammniß, sondern nütze mir nach deiner Liebe zum Schutz für Leib und Seele, und werde mir ein Heilmittel, der du lebst und regierst mit Gott dem Vater in Einigkeit des heiligen Geistes, Gott in alle Ewigkeit, Amen. (Der Priester kniet nieder, erhebt sich wieder und spricht:) Ich will das himmlische Brod nehmen und des Herrn Namen anrufen.

Dann nimmt er, ein wenig gebeugt, beide Theile der Hostie zwischen Daumen und Zeigefinger der linken Hand und die Patene zwischen denselben Zeigefinger und Mittelfinger, schlägt mit der rechten vor seine Brust und spricht mit etwas erhobener Stimme andächtig und demüthig:

Herr ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehst, sondern sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund werden. (Dann bekreuzigt er sich mit der rechten Hand mit der auf der Pa-

tene liegenden Hostie und spricht:) Der Leib unsers Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen.

Er nimmt nun beide Theile der Hostie mit Ehrfurcht zu sich, faltet die Hände und hält ein wenig an, nachdenkend über das allerheiligste Sakrament. Dann enthüllt er den Kelch, kniet nieder, sammelt die Brocken, wenn solche vorhanden seyn sollten, wischt die Patene mit dem Kelche aus, indem er spricht:

Wie soll ich dem Herrn vergelten alle seine Wohlthat, die er an mir thut? Ich will den heilsamen (Ps. 116, 12—13.) Kelch nehmen und des Herrn Namen predigen. Ich will den Herr loben und anrufen, so werde ich von meinen Feinden erlöst werden (Ps. 18, 4.). (Er nimmt den Kelch mit der rechten Hand, bekreuzigt sich mit demselben und spricht:) Das Blut unsers Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen.

Dann nimmt er das Blut zu sich sammt den darin befindlichen Hostienstückchen. Sind Communicanten vorhanden, so reicht er ihnen nun, bevor er sich reinigt, das Sakrament. Nachher spricht er:

Was wir mit dem Munde genommen haben, das mögen wir auch mit reinem Herzen nehmen und die zeitliche Gabe werde uns ein ewiges Heilmittel.

Unterdessen reicht er dem Ministranten den Kelch hin, welcher etwas Wein zur Reinigung in denselben eingießt, dann fährt der Priester fort.

Herr, dein Leib, welchen ich genossen, und dein Blut, welches ich getrunken, bleibe in meinem Innern, und gieb, daß kein Flecken des Lasters in mir verbleibe, den die reinen und heiligen Sakramente erquickt haben. Der du lebst und regierst in alle Ewigkeit. Amen.

Er spült nun die Finger ab, trocknet sich und nimmt die Abspülung zu sich, trocknet Mund und Kelch, verhüllt letzteren und stellt ihn mit zusammengelegtem Corporale, wie zuvor auf den Altar. Dann setzt er die Messe fort. Wenn der Priester sich gereinigt hat, so wird das Meßbuch, während jener den Kelch auf den Altar niederstellt, durch einen Ministranten nach der Epistelseite getragen und wie bei dem Introitus aufgestellt. Der Ministrant selbst kniet, wie im Anfange der Messe, neben der Evangelienseite. Dann steht der Priester mit gefälteten Händen und liest diejenige Antiphon, welche die Communion heißt.

Communion zur Messe am 1. Advent.

Pr. Ps. 85, 13. Der Herr wird uns Gutes thun, damit unser Land sein Gewächs gebe.

Nach Lesung derselben geht er mit vor der Brust gefalteten Händen zur Mitte des Altars, küßt denselben und wendet sich zum Volk von der Linken zur Rechten und spricht:

Pr. Der Herr sei mit euch.

Minist. Und mit deinem Geiste.

Und kehrt auf demselben Wege zum Meßbuche zurück, spricht das Gebet nach der Communion (postcommunio) auf dieselbe Art in derselben Anzahl und Folge, als die oben erwähnten Collecten.

Gebete nach der Communion zur Messe am 1. Advent.

Gebet nach der Communion.

Laß uns zu Theil werden, Herr, dein Erbarmen in der Mitte deines Tempels, damit wir unserer bevorstehenden Wiedergeburt mit ziemender Ehre vorangehen, durch unsern Herrn.

Von der heiligen Maria, Gebet nach der Communion.

Schütte aus, Herr, deine Gnade über unsre Herzen, auf daß wir, die wir aus der Verkündigung des Engels die Menschwerdung deines

Sohnes erkannt haben, durch seine Leiden und durch sein Kreuz zur Ehre der Auferstehung gelangen mögen. Durch denselbigen Herrn (wenn dieß Gebet zuletzt gesprochen wird).

(Gegen die Verfolger der Kirche Gebet nach der Communion.)

Wir bitten dich, Herr unser Gott, du wollest die, welche du der himmlischen Gemeinschaft sich erfreuen lässest, nicht irdischen Gefahren unterliegen lassen. Durch den Herrn.

(Oder für den Papst nach der Communion.)

Herr, dieser Genuß des göttlichen Sakraments, schütze uns und deinen Diener N., welchen du deiner Kirche zum Führer vorgesetzt hast und erhalte ihn immerdar und schirme ihn sammt der anvertrauten Heerde. Durch den Herrn.

Nach dem letzten Gebete spricht der Priester:

Pr. Der Herr sei mit euch.

Minist. Und mit deinem Geiste.

Dann spricht der Priester nach Beschaffenheit der Messe entweder: „Geht, ihr habt eure Entlassung!" oder laßt uns den Herrn loben." Ministrant: „Gott sei Dank." — In Todtenmessen: „Ruhen sie in Frieden." Ministrant: „Amen." Zur Messe am 1. Advent spricht der Priester:

Pr. Laßt uns den Herrn loben.

Minist. Gott sei Dank.

Wenn entweder: Geht, ihr habt eure Entlassung, oder laßt uns den Herrn loben, gesagt ist, beugt sich der Priester vor der Mitte des Altars und spricht mit auf demselben gefalteten Händen:

Laß dir gefallen, du heilige Dreifaltigkeit, unsern Dienst, und gieb, daß das Opfer, welches ich Unwürdiger vor den Augen deiner Majestät geopfert habe, dir angenehm sei und mir und allen, für welche ich es geopfert habe durch deine Erbarmung versöhnend.

Dann küßt er den Altar, erhebt die Augen, breitet die Hände aus, faltet sie und spricht, sein Haupt vor dem Kreuze verneigend:

Pr. Es segne euch Gott der Allmächtige.

Er wendet sich nun zum Volke nur einmal segnend auch bei solennen Messen und fährt fort:

Pr. Der Vater und der Sohn und der heilige Geist.

Minist. Amen.

In der bischöflichen Messe wird ein dreimaliger Segen ertheilt, wie es im Pontificale vorgeschrieben ist. — Wenn der Priester an der Evangelienseite gesagt hat: Der Herr sei mit euch und — der Anfang oder Folgendes aus dem heiligen Evangelium, so bekreuzigt er den Altar oder das Meßbuch und sich selbst, wie oben bei dem Evangelium der Messe und liest das Evangelium Johannis

Joh. 1, 1—14. Im Anfange war das Wort rc.

oder ein anderes Evangelium, wie es vorgeschrieben ist in den allgemeinen Rubriken des Meßbuchs. Bei den Worten: Und das Wort ward Fleisch, kniet er und der Ministrant nieder. Am Ende spricht der Ministrant:

Minist. Gott sei Dank.

In Todtenmessen wird der Segen nicht ertheilt, sondern nach dem: Ruhen sie in Frieden — spricht er das Gebet: Laß dir gefallen du heilige Dreifaltigkeit rc., küßt den Altar und liest darauf das Evangelium Johannis, nach dessen Beendigung spricht er im Weggehen die Antiphon: den Lobgesang der drei Männer rc. mit allem Uebrigen, wie es im Anfange des Meßbuchs verordnet ist.

Wir haben darum die unangenehme Arbeit, ein Meßformular nebst Erläuterung im Auszuge zu geben, nicht gescheut, weil wir denen, denen keine liturgischen Schriften aus der römischen Kirche zur Hand sind, einen Begriff von dem Inhalt und dem Ritual der Messe geben wollten, und weil wir dadurch die Urtheile am besten zu bethätigen glaubten, die weiter unten über die Messe werden gefällt werden.

V) **Aeltere und neuere Versuche die römische Meßliturgie allegorisch-mystisch zu deuten.** — Schon in der frühern Zeit, als sich die Gebräuche und Ceremonien in der Kirche auf eine Art häuften, daß der ganze Gottesdienst vorzugsweise daraus zu bestehen schien, fing man an, diesen Ceremonien, um sie in den Augen des Volks recht hoch zu stellen, eine allegorisch-mystische Bedeutung zu geben. Wir haben dieß im Artikel Liturgien 3r Bd. p. 221 ff. bemerkt, wo von den Schriftstellern die Rede war, welche das Ritual der römischen Kirche vom 7. bis ins 16. Jahrhundert hinein in Werken erläuterten, welche zum Theil ein hohes Ansehen erlangt haben. Dieses Bestreben konnte auch dann nicht fehlen, nachdem die Verwandlungslehre kirchliche Sanction erhalten und der römische Meßritus sich so ausgebildet hatte, wie er zum Theil noch jetzt besteht. Alle die mystischen Tändeleien und Mikrologien anzuführen, die über diesen Gegenstand theils in ältern Schriften, theils auch noch in Andachtsbüchern der neuern Zeit angetroffen werden, würde weder der Raum dieses Handbuchs gestatten, noch auch von besonderem Nutzen seyn. Wir wollen daher nur zwei Ansichten ausheben, die als die gewöhnlichen sich herausgestellt haben, und nach welchen man annimmt, daß die Messe theils eine allegorisch-mystische Abbildung des ganzen Lebens Jesu, theils auch nur seiner letzten Leiden und seines Todes sei. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die römische Curie sich nie für eine dieser Deutungen erklärt hat, eine Klugheit, wodurch sie Erklärungen auswich, die das Unbiblische und Inconsequente ihres Kultus mehrseitig hätten aufdecken müssen.

Die erste Deutung, die sich auf das Gesammtleben Jesu bezieht, findet sich in Barth. Gavanti thesauro sacror. rit. p. 137 seqq., und in andern ähnlichen Schriften, wo Folgendes angeführt wird. Der Ausgang des Meßpriesters aus der Sakristei soll **Christi Menschwerdung und den Ausgang aus dem Schooße des himmlischen Vaters** bedeuten; das Beugen vor dem Altar und das Confiteor **Christi Erniedrigung zur Knechtsgestalt**; — der Introitus **das Seufzen der Altväter**; — das Beräuchern des Altars **Christi Gebet im Mutterleibe**; — das Gloria **die Geburt Christi mit dem Engelgesang**; — das darauf gemachte Kreuz **die Beschneidung**; — das Dominus vobiscum **die Erscheinung, die den Weisen geschehen**; — das Beten auf der Epistelseite **Christi Darstellung im Tempel und das unter den Juden übernommene Lehramt**; — das Lesen der Epistel **Johannis Predigt**; — das Graduale **die Buße, welche Johannes predigte und der Jünger Christi Beruf**; — das Lesen des Evangelii **die Predigt Christi und seiner Jünger**; — das Hersagen des Symboli **die Predigt Christi und seiner Jünger**; — das

Offertorium die Tugenden und Andacht der Bekehrten; — das Verstecken des Kelchs und der Patene Christi Verbergung und der Jünger Schwachheit; — die Präfation Christi Einzug am Palmsonntage; — der Canon das Leiden Christi, und zwar sollen besonders die drei ersten Kreuze bedeuten, daß Jesus dreifach von seinem Vater, von Judas dem Verräther und von dem jüdischen Volke dem Tode übergeben worden sei, die fünf übrigen Kreuze aber die Verkaufung Christi um sechsmal fünf Silberlinge; — die Consecration das letzte Abendmahl Christi; — die Elevation die Aufrichtung des Kreuzes und die fünf Kreuze dabei die fünf Wunden; — das supplices te rogamus die Versuchung Christi im Garten; — der dabei vorkommende Kuß des Altars den Kuß Judä, des Verräthers; — die drei Kreuze die Verspottungen Christi von den Priestern, Herodes und Pilatus; — das Schlagen an die Brust mit den Worten: Nobis quoque peccatoribus, das Rufen der Juden: Sein Blut komme über uns; — die drei Kreuze bei dem Sanctificas, vivificas die Kreuzigung und den Tod Christi; — die andere Elevation und Herniederlassung die Abnahme Christi vom Kreuze; — das laute Rufen per omnia secula das Geschrei des Hauptmanns und der Weiber; die Worte: Libera etc. bei der Darreichung der Patene die Erlösung der Altväter aus dem Limbus; — der Kuß der Patene rc. die Hinwegwälzung des Steines vom Grabe Christi; — das Brechen der Hostie Christi Auferstehung und sein Brodbrechen bei den Jüngern; — das Hineinwerfen eines Stückchens in den Kelch das Bekenntniß der Auferstehung; — das Pax domini Christi Erscheinung vor seinen Jüngern; — das Agnus Dei mit bedecktem Kelche die damals verschlossenen Thüren; — die Communion das Essen Jesu mit seinen Aposteln; — das Gebet mit ausgestreckten Händen Christi Himmelfahrt; — das Ite missa des Engels Anrede an die Apostel; — der Segen das Ausgießen des heiligen Geistes; — und endlich das vorgelesene Evangelium Johannis die Predigt der Apostel in aller Welt.

In den Deutungen des römischen Meßrituals, die man gewöhnlich in den Andachtsbüchern der ältern und neuern Zeit findet, ist mehr im engern Sinne das Leiden Christi berücksichtigt. Der Zugang des Priesters am Altar soll nämlich nach dieser Deutung vorstellen den Gang Christi mit seinen Jüngern nach dem Oelberg; — der Anfang der Messe am Fuße des Altars das Gebet Christi zu seinem himmlischen Vater; — das Confiteor, wie Christus auf sein Angesicht gefallen und blutigen Schweiß geschwitzt; — der Kuß des Altars, wie Christus vom Judas mit einem Kusse verrathen worden; — das Gehen des Priesters zur Seiten der Epistel, wie Christus vom Oelberge gefangen hinwegge-

führt worden; — der Introitus, wie Christus von Hanna befragt und den Backenstreich erlitten; — das dreimalige κυριε ἐλέησον, wie Christus zu Caiphas geführt und vom Petrus verleugnet worden; — das Dominus vobiscum, wie Christus sich zu Petrus gewendet und dieser sich bekehrt; — das Gehen des Priesters, um das Evangelium zu lesen, wie Christus vom Herodes verspottet, wieder zu Pilatus sei gesendet worden; — die Aufdeckung des Kelchs, wie man Christo die Kleider ausgezogen; — wenn der Kelch blos steht, so soll das vorstellen, wie Christus an der Säule gebunden gegeißelt worden; — das Zudecken des Kelchs soll anzeigen, wie Christus mit einer Dornenkrone sei gekrönt worden; — wenn der Priester die Finger wäscht, soll gedacht werden an Pilatus, wie er seine Hände gewaschen und gesagt: ich bin unschuldig an diesem Blute; — das Orate fratres soll eine Erinnerung seyn, da Pilatus Christum mit den Worten dem Volke dargestellt habe: Ecce Homo! — die Präfation soll bedeuten, wie Christus zum Kreuzestode sei verurtheilt worden; — das Gedächtniß für die Lebendigen, wie Christus sein Kreuz tragend zum Tode geführt worden; — das Halten der Hände über dem Kelch, wie Veronica dem Heilande ein Schweißtuch soll gereicht haben; — das dreimalige Kreuz, wie Christus mit drei Nägeln ans Kreuz geheftet worden; — die Aufhebung der Hostie, wie Christus am Kreuze in die Höhe erhoben worden; — die Aufhebung des Kelchs, wie aus den Wunden Christi dessen allerheiligstes Blut geflossen; — das Gedächtniß für die Verstorbenen, wie Christus am Kreuze für das menschliche Geschlecht gebetet; — das Brustklopfen des Priesters zum Nobis quoque peccatoribus, die Bekehrung des Schächers am Kreuze; — das Sprechen des Paternosters die sieben letzten Worte Christi am Kreuze; — die Zertheilung der Hostien, wie Christus dem Vater seine Seele befehlend, am Kreuze gestorben; — das Hineinwerfen eines Stückchens der Hostie in den Kelch, wie die Seele Christi zur Vorhölle soll gefahren seyn; das Brustklopfen des Priesters zum Agnus Dei das Bekenntniß des Hauptmanns von Christo; — die Communion des Priesters das Abnehmen Christi vom Kreuze und dessen Begräbniß; — die Nachspülung und Austrocknung des Kelchs, das Abwaschen und Einbalsamiren des Leichnams Jesu; — die Postcommunion die Auferstehung Jesu von den Todten; — das Dominum vobiscum, die Erscheinung Christi vor seinen Jüngern; — das abermalige Dominus vobiscum, die Himmelfahrt Christi; — und endlich der Segen, wie Christus seinen Jüngern den heiligen Geist gesendet.

VI) In wiefern die Messe in der griechischen Kirche von der Messe im Kultus der römisch-katho-

lischen Kirche abweiche. — Muß man gleich eine große Verwandtschaft in Beziehung auf die Messe in beiden Kirchen anerkennen, man mag nun die dogmatischen Ideen berücksichtigen, die ihr zum Grunde liegen oder auch selbst das äußere Ritual, so giebt es dessen ungeachtet manche Differenzpunkte. Eigenthümlich der katholischen und griechischen Kirche ist es, daß beide das Abendmahl nicht blos als Sakrament, sondern zugleich als ein wahres Opfer betrachten. Sie glauben nämlich, daß derselbe Christus, der sich einst Gott blutig am Kreuze für die Menschheit opferte, im Abendmahle unblutig durch die Hand des Priesters immerfort geopfert werde, für Lebendige und Todte, Anwesende und Abwesende zur Sühnung der Sünde. Das Unbiblische, Aberglauben und Werkheiligkeit Fördernde der Ansicht vom Abendmahle, theilen demnach beide Kirchen. Auch weichen sie nicht so bedeutend in Absicht des äußern Ritus ab (vergl. Winers comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, 2. Aufl. 1837 p. 147 ff.). Auch darin stimmen beide Kirchen überein, daß die Meßliturgie den Hauptbestandtheil ihres Kultus bildet, nur daß die Predigt bei den Griechen fast noch weniger geachtet ist, als in der römischen Kirche. Jedoch unterscheidet sie sich wesentlich und vortheilhaft vor der römischen Kirche, indem sie

a) **den Unfug der Privatmessen nicht kennt** (cfr. Apol. A. C. art. III. p. 251). Bei Winer l. l. p. 149 heißt es in dieser Beziehung: „Die Meßpraxis der griechisch-orthodoxen Kirche „unterscheidet sich von der römischen dadurch, daß erstere das Meßopfer „nur einmal in jeder Kirche zu halten verstattet und deshalb in jeder „Kirche auch nur einen Altar duldet" (s. Metroph. Critop. Conf. c. 9. p. 102; dieses Handb. 1r Thl. Art. Altar p. 98). Nach römischen Grundsätzen können an verschiedenen Altären einer Kirche zugleich Messen von der Morgenröthe bis zu Mittag gelesen werden (s. Schmid Liturgik I. p. 263). Bei dieser Gelegenheit sagt der Verfasser des Buchs: Die katholische Kirche Schlesiens p. 412. „Wenn man das „Unwesen der vielen Messeleser sehen will, so muß man nach Breslau „in die Domkirche gehen. Hier herrscht der Gräuel der Verwirrung. „Man sieht hier immerwährend jeden Morgen, bald einen Vicarius, „bald einen Löschianer, bald einen Beneficiaten oder einen niedern „Kleriker cujuslibet generis in Begleitung roher Jungen zur Ver„richtung der heiligen Handlung ausgehen oder von derselben zurück„kehren. Oft wird in demselben Moment bei dem heiligen Joseph das „Evangelium gelesen, bei der Mutter Anna der letzte Segen ertheilt; „hier zum Sanctus, dort zur Wandlung und anderswo zur Commu„nion geklingelt, so daß die Messehörer vor lauter Aufstehen, Nieder„knien, vor die Brust schlagen und Kreuzmachen verrückt werden möch„ten." — Ein anderer Differenzpunkt macht sich auch dadurch bemerkbar,

b) **daß in der griechischen Kirche das Sakrament nicht in Monstranzen ausgestellt und so auf den Straßen herumgetragen wird, daß es ein Gegenstand der Volksadoration sei.** Heinecc. l. l. Thl. II. p. 298 sagt bei dieser Gelegenheit: „Ja, außer dem Falle, dessen „wir bei der Krankencommunion, bei der Missa Praesanctificatorum, „gedacht haben, heben sie das gesegnete Brod nicht auf, wozu noch

„kommt, daß man es nach der Einsegnung nicht in Monstranzen oder „güldenen Gehäusen einschließt oder dasselbe anbetet, wie man bei den „Papisten thut, die sich also auch in diesem Stücke keiner völligen „Uebereinstimmung mit den Griechen zu rühmen haben." Eben so wenig kennt die griechische Kirche

c) den Unfug der sogenannten Todtenmessen in der römischen Kirche, nach welchem man annimmt, daß die Pein des Segefeuers durch dieselben könne gelindert und abgekürzt werden. Metroph. Critop. Conf. c. 20. p. 149 lehrt deutlich, daß die orthodoxe griechische Kirche bezahlte Todtenmessen und Gebete der Priester verwirft. Will man sich deutlich darüber belehren, wie wenig die römische Kirche für sich hat, wenn sie behauptet, die Griechen hätten das Fegefeuer im römischen Sinne anerkannt, so kann besonders dazu dienen die schon angeführte comparative Darstellung &c. von Winer 2. Aufl. p. 157—58. — Mit den protestantischen Kirchenparteien hat die griechische Kirche auch das gemein,

d) daß sie die communio sub una oder jene Gewohnheit verwirft, nach welcher die römisch-katholische Kirche das Abendmahl für die Laien und die sacerdotes non conficientes auf das Brod einschränkt, indem sie behauptet, daß Christus unter jeder von beiden Gestalten ganz gegenwärtig sei. Die griechische Kirche hat dieselbe Abendmahlsform communio sub utraque genannt, wie bei den Protestanten. Sie schreibt vor, daß das Brod gesäuert, der Wein nach orientalischer Weise mit Wasser gemischt und beide Gestalten Jedermann, auch den Kindern, auf die Art gereicht werden, daß der Communicant das Brod gebrochen in einem mit dem geweiheten Weine gefüllten Löffel erhält. Bei Metroph. Critopul. Conf. p. 98 heißt es: *Μετέχουσι πάντες ἑκατέρου εἴδους τῶν ἐν τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ, τοῦ τε ἄρτου φημὶ καὶ τοῦ ποτηρίου, ἐκκλησιαστικοί τε καὶ λαϊκοί, ἄνδρες καὶ γυναῖκες.*

Uebrigens sollen beide Kirchen bei der Messe in minder wichtigen Gebräuchen, als das Bekreuzigen, das Küssen, das Berühren, mehrfach von einander abweichen.

VII) Tadelnde Stimmen, die sich mit der Reformation gegen die Messe erhoben und sich in der neuern und neuesten Zeit selbst in der römisch-katholischen Kirche wiederholt haben. Aus leicht begreiflichen Ursachen haben die Reformatoren keinen Theil des katholischen Kirchenglaubens heftiger bekämpft als diesen, und in den Symbolen beider protestantischen Kirchen wird die Messe in den bestimmtesten Ausdrücken, ja mit Abscheu verworfen. Die Stellen der protestantischen und socinianischen Symbole, worin das Meßopfer bestritten wird, können, da sie zum Theil sehr ausführlich sind, hier nicht in extenso eingerückt werden. Vergl. Aug. Conf. p. 23 seqq. Apol. p. 250 seqq. Art. Sm. p. 305 seqq. F. C. p. 602 Conf. Helv. II. c. 21. Art. Angl. 31. Cat. Heidelb. qu. 80. Cat. Racov. qu. 339. Viel Gründliches findet man auch über die Ansichten der Reformatoren in Beziehung auf die römische Messe in Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangelischen Kirche Thl. 5. p. 642 ff., wo auch ein

Verzeichniß von Schriften für und wider die Messe beigefügt ist. Luthers Urtheil über die Messe ist weitläuftig erörtert und gut dargestellt in Schröckh's Kirchengeschichte seit der Reformation Thl. 1. p. 229 ff. und öfterer in diesem Bande. (S. das Register zu Schröckh's KG. s. d. Reformation unter dem Worte Messe.) — Ein Hauptgegenstand der Polemik zwischen den Theologen der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche ist die Messe bis auf den heutigen Tag geblieben. Männer mit nicht geringen Talenten in der römischen Kirche haben für sie gekämpft, von denen wir nur statt vieler einen, **Bellarmin** nennen. Allein das Widersinnige (z. B. in der Vorstellung des unblutigen Opfers), das Geschmacklose, Tautologische, Unerbauliche, das den Aberglauben und die Unsittlichkeit Fördernde der Messe, so wie die Abweichungen durch dieselbe von der frühern Einfachheit des christlichen Gottesdienstes haben sie nie ganz ableugnen können. Vernunft und Geschichte sind hier immer ihre furchtbarsten Feinde gewesen und werden es auch ferner bleiben. Man darf sich nicht wundern, daß selbst in der römischen Kirche in früherer und späterer Zeit sich tadelnde Stimmen gegen die Messe vernehmen ließen. Im Reformationszeitalter führt Schröckh l. l. besonders den Erasmus und Georg Cassander an. KG. nach der Reform. 1r Bd. p. 544. 4r Bd. p. 225 ff. Diese Stimmen sind immer wieder laut geworden, und es würde viel Raum erfordern, auch nur die bedeutendsten Namen in diesem Zweige der Literatur anzuführen. Dessen ungeachtet, ist die römische Curie von ihrem einmal eingeführten Meßritus nicht im geringsten abgewichen, wohl fühlend, daß, wenn sie die Messe in der vorhandenen Gestalt sich müsse nehmen lassen, dem ganzen Gebäude der Hierarchie der Einsturz drohe. Der neuesten Zeit gehört eine Schrift an, die, aus der Feder eines Katholiken geflossen, mit der unumwundensten Freimüthigkeit die Mißbräuche der Messe aufdeckt; es ist die oft schon in diesem Handbuche angeführte Schrift: „Die katholische Kirche Schlesiens." Mit der Zergliederung des römischen Meßbuchs und mit einer Beleuchtung besonders der Heiligenmessen beschäftigt sich eine noch neuere Schrift, nämlich das römisch-katholische Meßbuch nach seinem wahren Gehalte an der eigenthümlichen Quelle geprüft und gewürdigt von L. M. Eisenschmidt, vormals königlich baierschem Gymnasial-Professor zu Schweinfurt. Neust. 1829. 8. Faktisch aus den Meßliturgien selbst beweist er das Tadelnswerthe derselben und der zweite Abschnitt, merkwürdige Züge aus dem Leben gottesdienstlich-verehrter Heiligen, erzählt Sonderbarkeiten und eine abenteuerliche Frömmigkeit derselben, daß man alles Andere eher erwarten sollte, als eine kirchliche Adoration derselben.

33.

Metropoliten.

I. Begriff und Name der Metropoliten. II. Zeit ihres Entstehens. III. Verschiedene Gestaltung der Metropolitan-Verfassung in der morgen- und abendländischen Kirche. IV. Vorrechte. V. Wahl und Ordination der Metropoliten. VI. In wiefern noch jetzt die erzbischöfliche oder Metropolitan-Würde und Verfassung in der christlichen Kirche übrig ist.

Literatur. Allgemeinere Werke. Bingh. antiqq. eccl. Vol. I. p. 203 seq. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebr. 3r Thl. p. 77—85. — Baumgartens Erklärung der christl. Alterth. p. 141—45—149—158 f. — Zieglers pragm. Geschichte der christl. Verfassungsformen p. 61 f. — Schröckh's KG. Thl. 5. p. 357 ff. Thl. 6. p. 84 f. Thl. 8. p. 78 f. 82 f. — Schmidts Handb. der KG. Thl. III. p. 85 f. — v. Drey über die Constitut. und Canones der Apostel p. 329 ff. (Bildungsgeschichte des Metropolitanwesens.) **Monographien.** Dissert. de auctoritate patriarchali et metropolitana, per Eman. a Schelstrate. Rom. 1677. (Eine Streitschrift gegen Stillingsfleet gerichtet.) — Jacobi Usseri opuscula duo de episcopor. et metropolitar. origine. Londini 1687. (Zwei sehr gelehrte Abhandlungen im Geiste der englisch-bischöfl. Kirche geschrieben und das Ansehen der Bischöfe heraushebend.) — De antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae excerptae ex conciliis oecumenicis et sanctorum patrum ac auctorum ecclesiasticor. scriptis. Auctore Ludovico Ellies du Pin. Londini 1691. (Ein Hauptwerk über die Ausbildung der bischöfl. Macht.) — Jos. Mottae dissert. de jure Metropolitico. Venetiis 1726 — Dissert. jur. eccles. de Exarchis. Aut. Jo. Fr. Mager. Lipsiae 1731 (eine akadem. Disputation). — De Metropolitanor. in ecclesia veteri auctoritate etc. Eine Glückwünschungsschrift von M. Joh. Gottfr. Körner. Leipzig 1751. 4.

I) **Name und Begriff.** — Metropoliten, so nannte man früh schon in der christlichen Kirche die Primärbischöfe oder die Bischöfe in den Hauptstädten einer Provinz. Der Name von μητρόπολις, welches Mutter- oder Hauptstadt bedeutet, zu welcher sich die andern Städte wie Töchter zu einer Mutter verhalten, ist leicht erklärbar. Im 2. und 3. Jahrhundert kommt dieser Name noch nicht vor, sondern *sie hießen* episcopi sedis apostolicae, wenn ihre Kirchen wirklich oder

auch nur vermeintlich von Aposteln gestiftet waren, wie z. B. Rom, Alexandrien, Antiochien, Ephesus, Korinth u. s. w., auch episcopi primae sedis, primae cathedrae bei den Lateinern, und πρῶτοι, προκριταὶ τῶν λοιπῶν sc. ἐπισκόπων bei den Griechen. Metropoliten werden die Primärbischöfe zuerst öffentlich auf der Synode zu Nicäa 325 genannt, woraus aber sehr natürlich folgt, daß dieser Name auch schon im gemeinen Leben des 3. Jahrhunderts üblich gewesen seyn müsse. So wie aber die Titel der kirchlichen Beamten immer höher stiegen, so kommt auch schon im 6. Canon der Synode zu Sardica a. 344 von den Metropoliten die Benennung princeps provinciae ἔξαρχος τῆς ἐπαρχίας vor und anderwärts auch monarchae. Da aber diese Namen zu sehr auf weltliche Macht hindeuteten, so verbot das Concil. Carthag. III. a. 397 can. 25. dieselben zu gebrauchen und gebot, sich mit den früher üblichen Titeln zu begnügen. — In Afrika hießen die Primärbischöfe öfterer Primates, wiewohl der Name Metropolit auch in den Acten mehrerer afrikanischen Synoden vorkommt. Hier nannte man sie auch häufig Senes, weil die ihnen eigenthümliche Würde nicht sowohl an das Episcopat einer Provinzial-Hauptstadt geknüpft war, als vielmehr an das Dienstalter. Der älteste Bischof einer Provinz war auch dem Range nach der erste. Karthago abgerechnet, dessen alter, berühmter Name auch den dortigen Bischöfen die Metropolitanwürde zugesichert hatte, entschied in Afrika und auch in Spanien nirgends der Ort, sondern überall die Anciennetät, wer als Primärbischof zu betrachten sei. Concil. Milet. 1. can. 13. Concil. Bracar. I. can. 24. Tolet. IV. can. 4. — Oft war auch der Name Primas und Metropolit ein bloßer Ehrentitel. In Afrika hießen z. B. die ältesten Bischöfe nach den Metropoliten eben so. Wenn die Kaiser eine Provinzialstadt zum Range einer Metropolis erhoben, ohne ihr jedoch die Vorrechte zu gestatten, welche die Hauptstadt besaß, so ging auch hier auf den Bischof einer solchen ausgezeichneten Provinzialstadt der Titel Metropolit über. So beehrte der Kaiser Marcian die Stadt Chalcedon mit dem Titel einer Metropolis, unbeschadet jedoch der Vorrechte von Nikomedien, welches die alte Hauptstadt blieb. Auf diese Art hatte manche Provinz zwar nur einen Metropoliten der Würde, aber mehrere dem Namen nach. Auch in Städten, die sich in der christlichen Welt vorzüglich merkwürdig gemacht hatten, erhielten die Bischöfe diesen ausgezeichneten Namen, z. B. der Bischof zu Jerusalem, weil dieser Ort als die Wiege des Christenthums anzusehen war, obgleich später Cäsarea für die Metropolis von Palästina galt. Hieron. ep. in Pammach.; Vales. Not. in Euseb. l. IV. c. 23. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß man die Metropoliten vorzugsweise auch apostolici hieß, ein Titel, der bis auf Alcuin herab gewöhnlich war. Alcuin de divin. officio c. XXXVI., daher auch ihr Aufenthaltsort sedes apostolica.

II) **Wann die Metropoliten entstanden sind.** — Was die höhere Würde der Metropoliten vor ihren Provinzialbischöfen anbetrifft, so haben manche Gelehrte, die der römischen und englisch-bischöflichen Kirche angehören, z. B. Baronius, Marca, Userius dieselbe schon von den Aposteln herleiten wollen. Allein dieß ist weder der Natur der Sache nach wahrscheinlich (s. Art. Bischof Nr. I.), noch

kann es auch historisch nachgewiesen werden. Nur so viel läßt sich zeigen, daß das apostolische Zeitalter den Keim zu einer solchen Verfassung, wenn auch nicht absichtlich, doch zufällig legen konnte. Die Bischöfe nämlich in den Hauptstädten der Provinzen hatten wenigstens sehr häufig ihren Unterricht von Aposteln oder Apostelschülern erhalten. Dieß und der Umstand, daß von der Provinzialhauptstadt das Christenthum zu den übrigen Städten gekommen war, gab ihnen wohl schon früh ein besonderes Ansehen. Nimmt man ferner an, daß gewisse Lokalverhältnisse es vielleicht sehr annehmlich machten, wenn Bischöfe in den Provinzialstädten mit ihren Amtsgenossen in der Hauptstadt in nähere Verbindung traten; so läßt sich das Entstehen der Metropolitanwürde leicht erklären, ohne daß man zu einer besondern Verordnung der Apostel seine Zuflucht nehmen dürfte. Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts bestand jedoch die Metropolitanwürde schon hin und wieder. Allein sie war bei ihrem Entstehen mehr das Werk einer freiwilligen, stillschweigenden als erklärten Uebereinkunft der Bischöfe in den Provinzialstädten. Dieß ergiebt sich am deutlichsten daraus, weil man überall die neuen Metropoliten schon im Besitze gewisser Vorrechte und Vorzüge findet, ehe man noch daran dachte, ein Gesetz darüber entwerfen zu müssen. Kaum zu Ende des 3. Jahrhunderts geschah dem etwas Aehnliches. Nur im nicänischen Concil tritt die ganze Einrichtung mit mehr Klarheit hervor, indem hier im 4. Canon nicht nur der Name Metropolit ausdrücklich gebraucht wird, sondern auch mehreres festgesetzt ist, was sich auf die Verrichtungen solcher Primärbischöfe bezog.

III) Verschiedene Gestaltung der Metropolitanverfassung in der morgen- und abendländischen Kirche. — Die morgenländische Kirche ist hier wesentlich von der abendländischen verschieden; denn im Oriente findet man die Metropolitan-Verfassung nicht nur weit früher, sondern auch vollkommener ausgebildet. Aus den Provinzialsynoden, die zu Ende des 2. Jahrhunderts über den Osterstreit gehalten wurden, so wie aus den Synodalschreiben, welche bei dieser Gelegenheit die Primärbischöfe ausstellten. Euseb. h. e. 5, 23—24. sieht man, daß bereits zu Alexandrien, Antiochien, Ephesus, Cäsarea in Palästina, verbunden mit Jerusalem, Cäsarea in Cappadocien, Korinth und Karthago Metropoliten statt fanden. Außer diesen läßt sich ein geschichtlicher Beweis, nur etwas später, auch für andre Metropolitansitze führen, und aus den Synodalverordnungen zu Ende des 3ten und zu Anfange des 4. Jahrhunderts lernt man, daß um diese Zeit beinahe jede Provinz ihren Metropoliten gehabt habe. Vergl. die Synode zu Elvira a. 305 Canon 28., und zu Nicäa Canon 4. — Da sich später nach Constantin die Kirchenprovinzen im Oriente gewöhnlich nach der Eintheilung der politischen Provinzen richteten; so kann man im allgemeinen wenigstens annehmen, daß auch eben so viel Metropoliten vorhanden waren, als es damals Hauptstädte der politischen Provinzen gab. Doch macht hier, so wie in anderer Beziehung, Aegypten eine große Ausnahme; denn politisch in drei Provinzen getheilt, Aegypten im engern Sinne, Lybien und Pentapolis machte es dessenungeachtet nur eine Kirchenprovinz aus, über welche der Metropolit von Alexandrien gesetzt war. Kann man auch vielleicht später mehrere Metropoliten nachweisen, so waren sie es doch

mehr dem Titel nach; denn es fehlte ihnen das Hauptrecht, die Bischöfe zu ordiniren, welches der höhere Metropolit von Alexandrien selbst noch im 5. Jahrhundert ausübte, wie es sich bei den Patriarchenrechten (s. den Artikel Patriarch) ergeben wird.

Da im Occidente sich die hierarchische Ordnung nicht so früh regelte, indem das Christenthum hier größtentheils jünger und auch sehr mit dem Heidenthume untermischt war, vorzüglich in den Provinzen oder auf dem Lande, so bildete sich hier die Metropolitan-Verfassung theils nur allmälig und später, erst im 4. Jahrhundert, theils bei weitem nicht so regelmäßig und gleichförmig aus, als im Oriente. Jedoch machen auch hier einzelne Theile eine Ausnahme, z. B. Spanien und das zur abendländischen Kirche gehörige Afrika. Warum dieß so sei, läßt sich bald aus dem Einflusse des römischen Bischofs, bald aus dem hier mehr herrschenden demokratischen Geiste, bald auch aus den gewaltsamen Erschütterungen von Außen her erklären. Man denke, z. B. an das Schicksal Spaniens durch die Vandalen. Daß aber hier das Metropolitan-Verhältniß nicht so umfassend war, kann man am besten daraus lernen, wenn man auf die politische Eintheilung der Provinzen achtet und dagegen die Metropolitansitze berechnet. Nur einige Beispiele mögen hier zur Erläuterung dienen. Als Sextus Rufus Festus um das Jahr 370 sein Breviarium schrieb, welches er dem Valens dedicirte, bestand Gallien aus 14 und bald darauf unter Gratian aus 17 Provinzen und doch adressirte die Synode von Valence im Jahre 375, und von Tour 401 ihre Synodalschreiben an die Bischöfe von Gallien und an die fünf Provinzen, womit sie die ganze damalige gallicanische Kirche bezeichnen. — Dasselbe gilt von Italien, wo Roms beträchtlicher Sprengel nebst der sogenannten italienischen Diöces, von welchen beide ganz Italien nebst den nahen Inseln, einen Theil der Alpenländer und selbst ein beträchtliches Stück von Deutschland umfassen. Und doch finden wir hier Metropoliten nur zu Rom, Mailand, Aquileja und später zu Ravenna. Blos wahrscheinliche Metropolitansitze sind die zu Syracus und Carelis.

IV) **Vorrechte der Metropoliten.** — Es versteht sich wohl von selbst, daß, wenn von den Vorrechten der Metropoliten die Rede ist, diese nicht allenthalben völlig gleichförmig sich gestalteten, sondern daß es auch hin und wieder wesentliche Verschiedenheiten gab, wie wir bereits aus dem Beispiele von Aegypten gesehen haben. Es wird also nur im Allgemeinen sich etwas darüber bestimmen lassen, und zuförderst am zweckmäßigsten in chronologischer Ordnung nach den vorhandenen Synodalbeschlüssen. Aus Gründen, die anderwärts angedeutet sind, gehören zunächst hierher

1) die apostolischen Canonen, und zwar der 35. Canon, wo verordnet ist, daß die Bischöfe jeder Provinz den ersten unter ihnen als ihr Haupt verehren und nichts Wichtiges ohne ihn unternehmen sollen, außer was zu der besondern Regierung ihrer Diöces gehört.

2) Die apostolischen Constitutionen 4. und 8. Diese geben dem Primas den Vorzug bei der Wahl der Bischöfe.

3) Synode zu Elvira a. 305. can. 58. setzt bereits voraus, daß jede Synode einen Metropoliten habe, und daß von ihnen die literae formatae sammt den Ueberbringern derselben genau zu prüfen seien.

4) Die Synode zu Nicäa 325 can. 4. und 6. erklärt sich über die Bischofswahlen und über das Recht der Metropoliten, dieselben zu bestätigen.

5) Die Synode zu Antiochien 341. can. 9., wo frühere Beschlüsse theils bestätigt, theils näher bestimmt werden.

6) Die Synode zu Sardica a. 344. can. 6. verordnet, daß zur Wahl eines Metropoliten auch Bischöfe aus der benachbarten Provinz gerufen werden sollen. Der 9. Canon befiehlt; daß Bischöfe, welche etwas bei Hofe zu suchen haben, den Inhalt ihrer Bitten an den Metropoliten einsenden sollen.

7) Die Synode zu Turin 401, die Synode zu Ephesus 431, und zu Chalcedon 451 erklären sich über die Ordination der Bischöfe durch die Metropoliten. — Aus allen diesen jetzt angeführten Quellen ergiebt sich folgende Uebersicht der Metropolitanrechte:

a) Der Metropolit hatte als Bischof der Hauptstadt den Rang vor den übrigen Bischöfen der Provinz, eine entscheidende Stimme bei der Wahl derselben, das Bestätigungs- und Ordinationsrecht, welches die ursprüngliche Grundlage zur Subordination der Bischöfe ist.

b) Er berief die Provinzialsynode durch Synodalausschreiben, präsidirte darauf, hatte den Vorrang, und fertigte den Synodalabschied aus. — Aus diesen Hauptrechten, die auch der Zeit nach die frühesten sind, flossen alle übrige Rechte und Vorzüge.

c) Er hatte also auch die Oberaufsicht über die Provinzialbischöfe, so wie über die ganze Provinz in kirchlicher Hinsicht, doch unbeschadet der Diöcesanrechte der Bischöfe.

d) Ferner, das Recht über alle Sachen von Bedeutung (causae majores) auf den Provinzialsynoden zu entscheiden, jedoch in Gemeinschaft von den übrigen Provinzialbischöfen.

e) Er hatte sogar in dringenden Fällen die Appellationsinstanz, und konnte hiernächst die Bischöfe eigenmächtig, ohne Zuziehung anderer Bischöfe, richten.

f) Er hatte das Recht in Verbindung mit den Bischöfen dem Klerus die Erlaubniß einer Reise zu dem Kaiser zu ertheilen; oder auch allein das Anliegen eines aus dem Klerus durch einen Diaconus an den Kaiser besorgen zu lassen.

g) Gehört hierher die Ausfertigung der Gemeinschaftsbriefe, so wie deren Annahme, sammt der Bekanntmachung und Vollziehung der Kirchengesetze in seiner Provinz, sie mochten von den Synoden oder den Kaisern gegeben seyn.

h) Nächst diesen Vorzügen hatte aber auch der Metropolit von Alexandrien noch den voraus, daß er jährlich die Feier des Osterfestes bestimmte, Leo ep. 72. ad Marc. Imperat., welches wohl daher kam, weil auf der berühmten Schule zu Alexandrien unter andern mathematischen Wissenschaften auch vorzüglich die Astronomie stark getrieben wurde, und daß ein solcher Metropolit nach astronomischen Gründen die Zeit der Osterfeier am besten bestimmen konnte. Doch dieser Vorzug blieb dem alexandrinischen Metropoliten nicht lange allein eigen; denn wir finden auch andere, und unter diesen den Ambrosius, Bischof zu Mailand, auch einen carthaginensischen Bischof, der auf gleiche Art die Zeit der Osterfeier berechnete. Von solchen einzelnen Metropoliten erhielten wahrscheinlich die übrigen eine nöthige Auskunft.

So wenig nun auch diese jetzt angeführten Vorrechte der Bischöfe sich auf allgemeine Synoden gründeten, so treffen wir sie dennoch von Constantin an früher im Oriente, später im Occidente fast in allen Theilen der christlichen Welt an, nur daß sie hier und da etwas anders sich gestalteten. Man sollte meinen, daß durch diese Metropolitanverfassung das Ansehen der Bischöfe wäre geschmälert worden. Allein der Vortheil auf Seiten der Bischöfe war überwiegend. Durch diese Einrichtung nämlich wurden alle Sachen, welche die Bischöfe betrafen, der Entscheidung der Gemeinen, so wie des übrigen Klerus entnommen, und als causae majores an die höhern Tribunale der Metropoliten und Provinzialsynoden gezogen. Der bedeutende Schritt, der hierdurch zur größern Unabhängigkeit der Bischöfe gemacht wurde, war auch so merklich, daß das neue Subordinations-Verhältniß in Beziehung auf die Metropoliten nicht so schmerzlich konnte empfunden werden. (Vergl. den Art. Bischof Nr. II. zu Ende.)

V) Wahl und Ordination der Metropoliten. — Die Bischöfe einer Provinz wählten allein und selbstständig ihren Metropoliten und ordinirten ihn auch, ohne dabei einen Metropoliten aus einer andern Provinz für nöthig zu erachten. Daß dieß Observanz in Italien, wie in Afrika gewesen sei, verbürgt uns Augustin Brevic. Collat. tert. die c. XVI. Von den Bischöfen einer Provinz kamen mehrere an dem Orte des erledigten Erzbisthums zusammen, und wählten und ordinirten in der dasigen Hauptkirche in Gegenwart des Volks den neuen Metropoliten. Von der Nothwendigkeit, die Ordination auswärts zu erhalten, wie später von Rom, ist also in den frühern Zeiten durchaus keine Spur zu finden.

VI) In wiefern noch jetzt die erzbischöfliche oder Metropolitanwürde und Verfassung in der christlichen Kirche übrig ist. — Die Metropolitan- und erzbischöfliche Würde hat sich von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Tage mit wechselnden Schicksalen und mit mehr oder weniger Ansehen in der christlichen Welt erhalten. Sie ist noch jetzt vorhanden

a) in der römischen Kirche. Hier verloren aber besonders vom 9. Jahrhundert an die Erzbischöfe viele von ihren frühern Vorrechten; denn die meisten derselben behielten sich die Päpste vor, so daß nur noch übrig blieben aa) die Gerichtsbarkeit über die Suffraganbischöfe in erster Instanz in nicht peinlichen Fällen und über deren Unterthanen in der Appellationsinstanz; bb) das Recht der Zusammenberufung einer Provinzialsynode (welches alldreijährig wenigstens einmal geschehen soll) und der Vorsitz in derselben; cc) die Oberaufsicht und der Vorrang über die Bischöfe seiner Provinz; dd) die Visitation seiner Provinz; ee) die Sorge für die Beobachtung der Kirchengesetze und Abstellung eingeschlichener Mißbräuche; ff) die Ertheilung der Indulgenz; gg) das Devolutionsrecht, d. h. das Recht, erledigte Pfründen zu vergeben, wenn es vom Bischofe und Capitel binnen der vorgeschriebenen Zeit nicht geschieht; hh) die Vortragung des Kreuzes in allen Theilen der Provinz (es wäre denn der Papst selbst oder ein legatus a latere gegenwärtig) und das erzbischöfliche Pallium (s. den Art. Pallium). — Eben so dauert die erzbischöfliche Würde fort

b) in der griechischen Kirche, und zwar sowohl unter den

griechischen Christen in der russischen Monarchie, als in den Ländern, die der türkischen Botmäßigkeit unterworfen sind. Hier aber finden beide Titel Statt, sowohl Metropolit als auch Erzbischof, jedoch machen sie nur einen Unterschied des Ranges, nicht aber der Geschäfte und Verrichtungen, aus. In Rußland zählt man vier solcher Metropoliten, zu Petersburg, Kiew, Kasan und Tobolsk. Nach den neuesten statistischen Nachrichten von 1822 hat das russische Reich drei Abstufungen der bischöflichen Würde:

1) Metropoliten an der Zahl 4.
2) Erzbischöfe " " " 13.
3) Bischöfe dritter Classe 20.

mithin 37 Bisthümer.

Cfr. Jahrb. der Theol. v. Schwarz, sonst Annalen von Wachler 1824 Monat September p. 555. Uebrigens hängt es hier allein von dem Kaiser ab, mit welcher Diöcese er die erzbischöfliche Würde verbinden will. — Bei den griechischen Christen unter türkischer Oberherrschaft läßt sich nur so viel sagen, daß diejenigen Erzbischöfe, welche in wenigstens sonst berühmten Städten wohnen, den Titel Metropoliten führen. So giebt es dergleichen zu Cäsarea, Heraklea, Nicomedien, Ephesus, Nicäa, Chalcedon, Thessalonich u. s. w.; aber es ist kaum noch ein Schatten der frühern Metropolitanverfassung übrig, indem viele mit diesem Titel Bekleidete gar keine Bischöfe mehr unter sich haben. Genauere Nachrichten darüber sind schwierig, weil die neuesten Nachrichten über die Griechen unter türkischer Herrschaft am wenigsten die kirchliche Verfassung derselben berühren. — Die erzbischöfliche Würde hat sich aber auch noch erhalten

c) **in der anglikanischen** oder **bischöflichen Kirche** in England. Sie zählt nur 2 Erzbischöfe von Canterbury und von York, unter welchen alle übrige Bischöfe stehen. Das Oberhaupt aber der bischöflichen Kirche ist der König selbst. Auch giebt es noch Erzbischöfe

d) **in der protestantischen Kirche.** Und zwar in Dänemark und Schweden. Nicht ganz im vollen Umfange ist der Metropolitanbischof in Seeland Erzbischof zu nennen. Nur das Vorrecht ist ihm eigenthümlich, daß er die übrigen Bischöfe ordinirt, und daß er, so wie sonst der Bischof zu Christiania und der älteste Bischof des Reichs überhaupt den König salben kann. — Schweden hat einen Erzbischof zu Upsala, der sich aber auch nur durch den höhern Rang von den übrigen Bischöfen unterscheidet. Seitdem Friedrich Wilhelm III., König von Preußen, in der preußischen Monarchie die bischöfliche Würde auch in der protestantischen Kirche einführte (vergl. den 1. Bd. dieses Handb. Artikel Bischof p. 253), hat sich auch der Fall ereignet, daß er den nunmehr verstorbenen ehemaligen hochverdienten Generalsuperintendenten Dr. Borowski in Königsberg nicht nur zum Bischofe, sondern auch später selbst zum Erzbischofe erhob. Auf eine ganz eigenthümliche Art hat sich der Name Metropolitan in den reformirten hessen-casselschen Ländern erhalten. Denn hier heißt der Prediger einer Stadt Metropolit, welcher über eine gewisse Anzahl anderer Prediger die Aufsicht hat, ungefähr was in andern protestantischen Ländern die Adjuncten oder die Gehülfen der Superintendenten sind, die eine weitläuftige Ephorie haben.

34.

Michaelisfest,

oder das Fest aller Engel am 29. September.

I. Warum sich in den ersten Jahrhunderten verhältnißmäßig nur wenig Spuren von einer den Engeln erwiesenen Verehrung finden. II. Das Michaelisfest gründet sich nicht auf ein Dogma, sondern auf Sagen und Wundererzählungen, erfährt verschiedene Deutungen und erhebt sich nur nach und nach zu einem allgemeinen Feste. III. Ansichten vom Michaelisfeste in der ältern und in der neuern protestantischen Kirche.

Literatur. Allgemeinere Werke. Bingh. und die älteren christl. Alterthumsforscher erwähnen das Michaelisfest gar nicht, mit Ausnahme von Hospinian l. l. p. 138 f. Unter den neuern Schöne l. l. 3r Bd. p. 315 ganz kurz. — Ausführlicher Augusti Denkwürdigkk. 3r Bd. p. 281 ff. — Binterims Denkwürdigkk. 5r Bd. 1r Thl. p. 468. Monographien. Jo. Burch. Maji de Festo Michaelis. Kilon. 1698. — Jac. Thomasii Programm. et dissertat. pr. 43. — Herrm. Conringii Programmata sacra p. 145 seqq. — Chr. Wildvogel de eo, quod justum est circa Angelos. Jenae 1692. — Carol. Stengelii de Michaelis Archangeli principatu, apparitionib., templis et cultu et miraculis. Augsb. 1629. 12. Mit Bildern. — Fr. Dom. Haeberlin selecta quaedam de St. Michaele Archangelo festis et cultu. Helmst. 1758. — Ern. Fr. Wernsdorfii commentatio de originib. Solemnium S. Michaelis. Viteb. 1773.

I) Warum sich in den ersten Jahrhunderten verhältnißmäßig nur wenig Spuren von einer den Engeln erwiesenen Verehrung finden. — Bei der Richtung, welche der christliche Kultus in der Periode vom 5. bis 9. Jahrhundert genommen hatte, konnte nichts natürlicher seyn, als daß man zu den Marien-, Märtyrer- und Heiligenfesten, deren Anzahl sich immer vermehrte, auch noch ein besonderes Engelfest hinzufügte. Gleichwohl findet man in den ältern Zeiten gar keine und in den spätern nur seltene Spuren davon. Die seltsame Hypothese von Abraham Bzovius (dem Fortsetzer der Annalen des Baronius), daß schon der

Apostel Paulus das Michaelisfest angeordnet habe, wird in J. B. Maji dissert. de Festo Michaelis p. 7—9 mit leichter Mühe widerlegt. Man sollte glauben, daß wenigstens die Erzengel, welche in der heiligen Schrift eigene Namen führen und in der kirchlichen Mythologie stets mit besonderer Auszeichnung vorkommen, eigene Feste würden erhalten haben, allein auch davon hat, außer dem Michaelisfeste, die Geschichte nichts gemeldet. Das Einzige, was hiervon vorkommt, ist die Commemoratio S. S. Angelor. in Litaniis. In der von Facius edirten Missa latina, quae olim ante Romanam circa annum 700 in usu fuit (vergl. Bona rer. liturg. l. II. Append. p. 960) geschieht dieß mit folgenden Worten:

Sancte Michael
— Gabriel
— Raphael
Omnes Sancti Angeli et Archangeli.

Sanctus Joh. Baptista. Omnes Sancti Patriarchae et Prophetae! Hierauf folgt der Catalog der Apostel, Evangelisten und Heiligen. Noch Epiphanius im 4. Jahrhundert (Epiphan. haeres. LX. Opp. Tom. I. p. 505 seqq.) rechnet die Angelici eben so zu den Häretikern, wie die Collyridianerinnen. Nach Theodoret. Comment. in ep. ad Coloss. c. 2. fand die Angelolatrie vorzüglich in Phrygien und Pisidien großen Beifall, und es ist wahrscheinlich, daß dagegen die laodicenische Synode c. 55. gerichtet war. Auch verwahren sich berühmte Kirchenlehrer gleichsam dagegen, als redeten sie der Angelolatrie das Wort. Wir führen zum Beweise nur eine Stelle aus Augustin an de vera religione p. 588. Opp. Tom. I., wo es heißt: „Wir ehren die Engel durch Liebe, nicht durch Dienst. Wir bauen ihnen keine Tempel, „denn sie wollen nicht so von uns verehrt seyn, weil sie wissen, daß „wir selbst, wenn wir fromm sind, Tempel des höchsten Gottes sind."

Die Ursachen, warum in den ersten 3 bis 4 Jahrhunderten die Engel wenig Beachtung im Kultus der Christen fanden, möchte der Verfasser in Folgendem suchen:

a) in der Warnung Pauli Coloss. 2, 18. vor solchen, die durch ihre ἄσκησις, wie es Luther übersetzt, die **Geistlichkeit der Engel** schon als Menschen erreichen wollten;

b) in der Besorgniß der ältern Kirchenlehrer, die Engelverehrung möchte Veranlassung geben, daß die Heidenchristen in ihre alte Idololatrie zurückfielen.

In der spätern Zeit, wo man sich selbst zu Gunsten des Christenthums nach Sitten und Gebräuchen des heidnischen Kultus accommodirte, fiel diese Besorgniß weg und ungefähr in diesem Zeitraume zeigen sich auch die ersten Spuren der Engelverehrung. Man könnte zwar einwenden, daß dieselbe Besorgniß den Marien- und Heiligendienst hätte abwenden müssen. Allein theils sind die Verhältnisse nicht ganz dieselben, wie bei der Märtyrer-, Marien- und Heiligenverehrung, theils fallen auch diese Eigenthümlichkeiten des christlichen Kultus, wenigstens in ihrer vollkommneren Ausbildung, in eine spätere Zeit, obgleich die ersten Keime davon schon in den frühesten christlichen Jahrhunderten zu suchen sind. (Vergl. die Artikel Mariaverehrung, Märtyrer und Märtyrerfeste, Hagiolatrie.)

II) Das Michaelisfest gründet sich nicht auf ein Dogma, sondern auf Sagen und Wundererzählungen, erfährt verschiedene Deutungen und erhebt sich nur nach und nach zu einem allgemeinen Feste. — Wie es kam, daß man, wenn man nun einmal Engelverehrung für rathsam fand, als den Repräsentanten derselben, nicht einen andern Erzengel, sondern den Michael wählte, läßt sich wohl aus dem Umstande erklären, daß er schon von Daniel sehr ehrenvoll erwähnt und Apoc. 12, 7. als Heerführer der übrigen Engel, jener Streiter fürs Gute, dargestellt wird. Daraus läßt sich erklären, wie bereits im Zeitalter Constantins der Name des Erzengels Michael eine so große Geltung hatte. Nach Sozom. hist. eccles. l. II. c. 3. gab Constantin der Große der von ihm bei Constantinopel erbauten Kirche den Namen *Μιχαήλιον*, weil sie dem Erzengel Michael, welcher dort erscheinen sollte, gewidmet war. Nach Procopius (de aedific. Justin.) hat Kaiser Justinus I. allein 6 Michaeliskirchen erbauen lassen. Dieses Fest wird zwar allerdings auch Festum omnium Angelorum genannt, und hat nach Titel und Zweck große Verwandtschaft mit dem Allerheiligenfeste. Dennoch ist der Erzengel Michael nicht immer als Repräsentant aller guten Geister und Engel, was er nach der Vorstellung in der Apokalypse Cap. 10, 18. und mancher Kirchenväter seyn sollte, sondern häufig als ein Individuum und sein Tag als Festum proprium betrachtet worden. Auch ist das Fest in Ansehung seines Ursprungs nicht sowohl ein dogmatisches, als vielmehr ein historisches, d. h. man ging bei der Anordnung desselben nicht sowohl von einer allgemeinen dogmatischen Idee, als vielmehr von einer bestimmten Thatsache aus, welche sich auf den Wunderglauben der alten Kirche gründete. Es sind dieß einige wunderthätige Erscheinungen dieses Engels, welche mit den zahlreichen Christo-, Maria- und Hagiophanien jener Zeit unter einerlei Kategorie gehören. Vorzugsweise aber sind es drei solcher Erscheinungen, welche zunächst eben so viel Provinzialfeste (Festa apparitionis S. Michaelis Archangeli) veranlaßt haben, welche später zu einer Collectivfeier vereinigt wurden. — Diese drei Erscheinungen sind folgende:

1) **Apparitio in monte Gargano** (in Apulien). Diese fällt auf den 8. Mai und wird in dem römischen Calendario et Breviario auch an diesem Tage, als von Papst Gelasius I. im Jahre 493 angeordnet, aufgeführt. Nach Andern soll es erst später unter Papst Felix im Jahre 538 geschehen seyn. Nach andern noch später. Die Veranlassung wird so erzählt: Contigit aliquando, ut in monte Gargano armenta pascerentur et taurus longius e grege discederet, qui diu quaesitus tandem in spelunca amplissima repertus est; cumque non nemo sagittam in taurum emitteret, sagitta divinitus retorta in ipsum sagittarium recidit. Quo miraculo territi speluncam intrare ausi non sunt, sed consultus est Episcopus, qui triduanum jejunium indixit et noctu ab Archangelo Michaele fuit admonitus, istam speluncam in sua tutela esse, ideoque se velle, **ut itidem cultus Dei in sui et angelorum omnium memoriam ageretur.** Quo audito episcopus cum plebe ad speluncam progressus eandem instar templi jam formatam reperit, statimque locum illum divinis officiis consecravit, unde postea mira-

cula plura edita. Dieser Kirchweihe wegen erhielt das Fest auch den Namen Festum dedicationis S. Michaelis, was sich also nicht auf jenes *Μιχαήλιον*, dessen Sozomenus gedenkt, bezieht, wie Viele geglaubt haben. Da aber die ganze Geschichte doch gar zu seltsam schien, so behaupteten Andere, daß die Erscheinung des Erzengels Michael auf diesem Berge in einem Kriege zwischen den Sipontinern und Neapolitanern erfolgt sei, um erstern den Sieg zu verkündigen. Bei dieser Erzählung würde Michael seinem biblischen Charakter als Heerführer der Frommen treuer bleiben.

2) Apparitio in monte S. petra Tumba (in der Normandie, wahrscheinlich das heutige Dombes, Dumbae). Die nähern Umstände sind unbekannt; gewiß war das hier gestiftete Fest, welches ebenfalls von der daselbst erbauten Kirche Festum dedicationis genannt wurde, ein blos provinzielles.

3) Apparitio in mole Hadriana zu Rom, welche seitdem den Namen Engelsburg führte, so daß also auch hierbei eine Dedication Statt fand. Nach Baronius u. a. fällt diese Erscheinung in die Zeit von Bonifacius III. oder IV., also in die Periode von 607—615, und bezieht sich auf das Pestübel, womit Rom heimgesucht wurde. Auf diese römische Erscheinung (vergl. mehrere Statt gefunden haben sollen), beziehen sich die Verse des Drepan. Florus Hymn. in Mich. Archangel.

Hunc etenim Michael aulae coelestis alumnus.
  Conspicuo nobis consecrat ore diem.
Dignatus Petri Paulique invisere sedem,
  Imperiumque fovens inclyta Roma tuum;
Qui proceres inter pia moenia luce coruscos
  Egregio vultu splenduit orbe novo.

Diese Apparition ward auf den 29. September verlegt oder vielmehr an demselben angenommen. Wann diese Feier allgemeiner mit den übrigen vereinigt worden, läßt sich nicht bestimmt angeben. Doch scheint es vor dem 8. Jahrhundert nicht geschehen zu seyn; denn erst die Reichssynode zu Mainz 813 can. 36. erwähnt desselben unter dem Titel: Kirchenfest des heiligen Michael. Von dieser Zeit an scheint sich das Michaelisfest auch in Deutschland allgemein verbreitet zu haben. — Ueber den Ursprung dieses Festes in der griechischen Kirche weiß man noch weniger Zuverlässiges, sondern blos, daß Kaiser Manuel Comnenus im 12. Jahrhundert Constitut. post Novell. Justin. c. 2. die Feier desselben verordnete. S. Schmidt de festis p. 177.

Nach Said Ibn-Batrick oder Eutychius (Annales Ed. Pococke. T. I. p. 435 seqq.) soll das Michaelisfest schon vom Bischofe Alexander zu Alexandrien (im 4. Jahrhundert, dem Gegner des Arius) gestiftet worden seyn. Da das Volk zu Alexandrien über die Zerstörung des Saturntempels und des Götzenbildes Micail unwillig war, nahm er seine Zuflucht zur List und überredete das Volk, daß ihm das Götzenbild nichts helfen könne; es möchte vielmehr dafür dem Engel Michael das Fest weihen und ihm die Opfer darbringen; dieser werde es dafür bei Gott vertreten. Da sich dieß das Volk gefallen ließ, so ließ der Bischof den Saturntempel in eine Michaeliskirche umschaffen, die Bildsäule des Götzen zu einem Kreuze umschmelzen, und das Fest wurde nunmehr zu Ehren des Engels gefeiert. Eine Homilie des Maximus von Turin hat offenbar später erst die Ueber-

schrift: „Am Feste Michaelis des Erzengels," erhalten. Man sieht also, daß sich die Sage über den Ursprung dieses Festes sehr verschieden gestaltet. Das Meiste scheint die Vermuthung Wernsdorfs in der oben angeführten Monographie für sich zu haben, welcher glaubt, daß der Ursprung des Michaelisfestes in dem Streben des Bischofs Laurentius in Apulien zu suchen sei, welcher die Bewohner von den heidnischen Spielen auf dem garganischen Berge abzuziehen suchte, indem er die Feier und Verehrung des Erzengels für denselben Tag verordnete. Aus den Nachrichten über die Feier christlicher Feste im Abendlande sieht man, daß das Michaelisfest erst spät in manchen Gegenden gefeiert, und daß es namentlich in Frankreich kurz vor Karl dem Großen üblich wurde. In Frankreich wurde jedoch auch der Erzengel Michael so hoch geehrt, daß man ihn zum Schutzpatron erwählte. Ludwig XI. stiftete ihm zu Ehren 1469 einen eigenen Orden, dessen Ritter ein aus Muscheln zusammengereihetes und auf Band gezogenes Ordenszeichen trugen, woran das Bild des Erzengels Michael hängt, wie er den Satan aus dem Himmel stürzt, mit dem Wahlspruche: „Schrecken des Weltmeeres." Dieser Orden besteht aber nicht mehr. — Die abendländischen Kaiser ließen zu Ehren des Erzengels Michael eine Fahne weihen, welche eine große Kraft haben sollte, die Feinde zurückzuschrecken. — Uebrigens, wie wir bereits gesehen haben, ist die Grundidee dieses Festes höchst verschieden aufgefaßt worden. Bald galt die Feier dem einzelnen Individuum des Erzengels Michael, bald sah man ihn als Repräsentanten omnium angelorum an, bald wird auch eines Festi victoriae S. Michaelis contra Draconem erwähnt, aber ohne nähere Auskunft über Zeit und Veranlassung. Man scheint die Benennung nach dem Gegenstande der epistol. Perikope Apoc. 12, 7—12. gewählt zu haben. Auf diese Vorstellung hat es auch Beziehung, wenn der Erzengel Michael der Wächter und Vorsteher des Paradieses, Beschützer der frommen Seelen u. s. w. genannt mit einer Apostrophe angeredet wird:

Princeps gloriose
Michael Archangele,
Sis memor nostri
Et intercede pro nobis!

Die römische Kirche hat auch noch am 2. October ein besonderes Festum S. S. Angelor. Custodum, worüber die Päpste Paul V. und Clemens X. besondere Verordnungen erlassen haben. S. Gavanti Thesaur. sacrorum rituum Tom. II. p. 241. — In der deutschkatholischen Kirche muß dieses Fest gegen frühere Zeiten an Feierlichkeit verloren haben; denn Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon rc. sagt bei dem Artikel: Michael der heilige Erzengel. „Die Kirche hat „dieses Fest auf den ersten Sonntag im September mit einer Octav „versetzt und verordnet." — Auch die griechische Kirche hat dieses Fest in ihrem Festverzeichnisse, welches man bei Heineccius l. l. findet.

III) Ansicht vom Michaelisfeste in der ältern und in der neuern protestantischen Kirche. — Die ältern protestantischen Theologen verwahrten sich zwar nachdrücklich gegen die vom Apostel Paulus Coloss. 2, 18. und den alten Kirchenlehrern θρησκεία τῶν ἀγγέλων, besonders aber gegen den dabei ein-

geschlichenen Aberglauben von einer Intercession der Engel u. s. w. Dagegen nahmen sie das Dogma von den Engeln selbst an und erklärten, daß ein Engelfest zwar keineswegs etwas Nothwendiges sei, aber dennoch unbedenklich gefeiert werden könnte. Hildebrand de diebus festis p. 109 giebt hierüber folgende Erklärung: Quaeritur tandem, quomodo festum Michaelis recte peragi possit? Quod, ut constet, sciendum, ecclesiam festo illo, quod per fabulam coepit, sine damno carere posse. Interim ex usu est, ut christiani semel ad minimum per annum de angelis doceantur. Recte igitur celebratur hoc festum non ob apparitionem vel dedicationem templi in monte Gargano factam, sed: 1) cum sanctissimos angelorum ordines animo contemplamur, et Hierarchiam illam coelestem, ubi millies millia ministrant et decies centena millia omnipotenti Deo subserviunt. 2) Cum pie cogitamus, Dom. nostr. Jes. Christum ad Dei dextram sedere super angelos, etiam in assumpta carne nostra et venturum aliquando judicem cum angelorum exercitu. 3) Cum horremus ad ingentem poenam magni illius draconis, qui felici Michaelis victoria coelo fuit ejectus. 4) Cum Deum invocamus, ut curam nostri suis velit angelis committere, qui nos in viis nostris custodiunt, ne alicubi impingamus. 5) Et cum denique gratias Deo pro hactenus praestita angelorum tutela, et quod a cultu angelorum ad ipsius cultum simus reducti solemniter agimus. Vergl. Andreas Wilkii festa christianorum oecumenica. Lips. 1676 p. 401 seqq. p. 429. 30.

Dieß waren ungefähr die Grundsätze der ältern protestantischen Theologen in Beziehung auf das Michaelisfest, woraus man ersieht, daß sie selbst die Ansicht von den Schutzengeln nicht ganz verwarfen, womit auch die gewählte Perikope Mt. 18, 1—11. in Verbindung zu stehen scheint.

Diese Ansicht von dem Michaelisfeste als einer jährlichen Memoria Angelorum hat sich lange in der protestantischen Kirche erhalten.

Allein gegen das Ende des 18. Jahrhunderts bildeten sich, wie wir im Artikel „Feste der Christen" gezeigt haben (s. 2r Bd. d. Handb. p. 102) solche Ansichten und Grundsätze, nach welchen man die den Festen zum Grunde liegenden Dogmen angriff und behauptete, daß sie im Widerspruche mit der theologischen Aufklärung unserer Tage ständen. Wie gewaltsam und zerstörend hier Männer verfuhren, wie Löffler, Thieß, Dassel u. a., ist l. l. gezeigt worden. Andere gingen mehr einen Mittelweg und wollten nur solche Kirchenfeste abgeschafft wissen, deren Feier für unsre Zeiten kein lebendiges Interesse mehr hätten und denen man darum zeitgemäßere Ideen unterlegen müsse. Dahin gehört Tzschirner in seiner Abhandlung de sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis, wo er p. 20 vom Michaelisfeste sagt: elimandus ille e festorum dierum numero omnium hominum nostrorum consensu. Allein theils kann der Verfasser sich nicht von der Unfruchtbarkeit der Engellehre als Dogma betrachtet überzeugen, theils ist auch das Fest in manchen Gegenden des protestantischen Deutschlands mit Beziehung auf die evangelische Perikope zu Predigten über Schulwesen und Kindererziehung benutzt worden. Der Verfasser sollte daher meinen, abwechselnd einen oder den andern dieser Gesichtspunkte aufgefaßt,

müßte stets ein würdiger Redestoff an diesem Feste vorliegen. Wie weit aber in der von uns bezeichneten Periode der Haß gegen gewisse Dogmen ging, auf welche sich einzelne Kirchenfeste gründeten, davon findet man ein Beispiel in den Denkwürdigkeiten aus Henke's Leben von Ballmann und Wolf. Helmstädt 1815, wo im 11. Briefe Folgendes erzählt wird: „Henke auf seiner ersten Reise nach Leipzig und „Halle im Jahre 1784 ging in Gesellschaft seines Bruders am Mi„chaelisfeste in Halle in die *** Kirche, wo Pastor ** das Thema „ankündigte: **Von der Gemeinschaft der Gläubigen „mit den heiligen Engeln.** Sogleich verließen Henke und „sein Bruder die Kirche und begaben sich weiter in die Moritzkirche, „wo Pastor **Senff über die Bewahrung der Unschuld „der Kinder predigte.**" — Wie vorurtheilsvoll erscheinen hier die beiden Brüder. Sie mögen gar nicht erst abwarten, ob der eine Prediger ein ächt christliches, dem kirchlichen Feste entsprechendes Dogma nicht vielleicht auf eine wahrhaft praktische und erbauliche Art abhandeln mochte, sondern sie eilen mit einer Scheu hinweg, welche nur mit der Scheu Basedow's vor dem Trinitätsemblem am Gasthofe zu vergleichen ist, wovon Göthe im dritten Theile seines Lebens eine so interessante Schilderung entwirft.

Uebrigens wird jetzt das Michaelisfest in den meisten deutsch-protestantischen Ländern nicht mehr besonders gefeiert, sondern auf den nächsten Sonntag verlegt, wie dieß auch bei der neuesten Reduction der Feste im Königreiche Sachsen verordnet worden ist.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.



